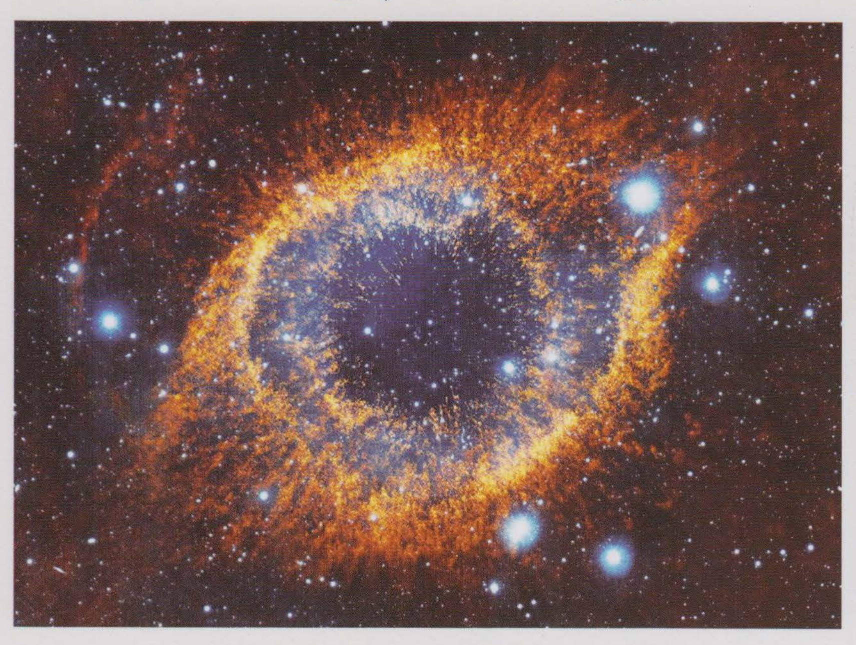
أ. د. طه عبد الرحمن

دين الحياء

من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني

-2-

التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال





المؤسسة العربية للفكر والإبداع
THE ARABIAN ESTABLISHMENT FOR THOUGHT AND INNOVATION

دين الحياء

من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني

2 - التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال

أ . د . طه عبد الرحمن

دين الحياء

من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني

- 2 -

التحديات الأخلاقية
لثورة الإعلام والاتصال



المؤسسة العربية للفكر والإبداع
THE ARABIAN ESTABLISHMENT FOR THOUGHT AND INNOVATION

الفهرسة أثناء النشر. إعداد المؤسسة العربية للفكر والإبداع

دين الحياء: من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني

2- التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال

أ. د. طه عبد الرحمن

384 ص.

ISBN 978 614 8024 17 7



«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن وجهة نظر المؤسسة العربية للفكر والإبداع»

الطبعة الأولى، بيروت، 2017

المؤسسة العربية للفكر والإبداع

لبنان - بيروت

بسم الله الرحمن الرحيم

يقول الله عز وجل في كتابه العزيز:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَخُونُواْ اللهَّ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُواْ أَمَانَاتِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ»

صدق الله العظيم.

سورة **الأنفال**، الآية 27.

محتوى الكتاب الثاني

الباب الثاني
من آفة التجسس إلى حياء الشاهد

الباب الثالث

من آفة التكشف إلى حياء المشهود

المقدمة

يجوز أن يقول القائل: «حضارة الإسلام حضارة فقه»، ويكون قصده أنها «حضارة سمع»، مع إضماره بأن حضارة غيره «حضارة نظر»؛ وهذا القول باطل، وبيان بطلانه من وجهين، **أحدهما**، أن الفقه، كما اتضح في مقدمة الكتاب الأول، هو نظر وزيادة؛ وهذه الزيادة هي العمل، فلا فقه بغير عمل كما لا فقه بغير نظر، وهذا النظر ذو طبيعة علمية، لا فكرية؛ **والثاني**، أن الفقه في الإسلام ليس فقها واحدا، وإنما هو فقهان: «الفقه الائتماري» و«الفقه الائتماني»؛ أما الفقه الائتماري، فهو «فقه الأوامر»، ولا جَرَمَ أن «الأمر» قول مسموع، فيصح أن الفقه «فقه المسموع»، بمعنى أنه عبارة عن «نظر في المسموع»، لكن لا يصح أنه سمْع بلا نظر؛ وأما الفقه الائتماني، فهو «فقه الأمانات»، والأمانة تكون شيئا منظورا كما تكون شيئا مسموعا، بل إن أحد المبادئ الرئيسة لهذا الفقه هو «مبدأ الشاهدية»؛ و«الشاهدية، كما تبيَّن في الكتاب الأول، خاصيةٌ تجمع بين السمع والبصر، فلا يصح أن حضارة الفقه الائتماني هي «حضارة سمع» فقط، بل هي، أيضا، «حضارة نظر».

لكن يبقى أن مراد القائل بالقول: «حضارة نظر» ليس مرادنا منه هاهنا؛ إذ يقصد أن هذه الحضارة بُنِيَت على «النظر العقلي»، باشتقاق مفهوم «النظر» من فعل «نظر»، متعديا بالحرف «في» كما إذا قال: «حضارة النظر في الأشياء»، بينما نقصد به أن هذه الحضارة بُنيت على «النظر الحسي»، باشتقاق مفهوم «النظر» من فعل «نظر»، متعديا بالحرف «إلى» كما إذا قلنا: «حضارة النظر إلى الأشياء»؛ والواقع أن هذين المدلولين للنظر، ولو أنهما مختلفان، فإنهما مرتبطان ارتباطا وثيقا؛ ذلك أن «حضارة النظر في الأشياء»، في العالم الغربي، تأسست على «حضارة النظر إلى الأشياء»، فيكون نظرها العقلي تبَعا لنظرها

الحسي، **فعقلُها مِن حسِّها**؛ لذلك، لا عجب أن تطغى على الحضارة الغربية الصبغة المادية؛ وما قد ينسبه بعضهم من منتجاتها إلى الروحيات، فإما أنها عبارة عن مجردات بعيدة التجريد، حتى كأنها ليست من المحسوسات، وليس الأمر كذلك؛ وإما أنها عبارة عن مشخَّصات بعيدة التشخيص، حتى كأنه ليس من سبيل إلى تجريدها كما في «معتقد التجسيد» الذي تلبست به عقول أهلها بـما يكذِّب ادعاءهم بأنهم تخلصوا من سلطان الدين.

والحقيقة التي تستوقفنا بهذا الصدد هي أن هذا الأصل الحسي أو البصرى للحضارة الغربية، بموجب التقدم الكبير الذي حققته تِقانات الإعلام والتواصل، برز في الحضارة المعاصرة غاية البزور، فأضحت تُسمى بأسماء تشي بـ«**طغيان البصر**» فيها نحو «حضارة الصورة» و«حضارة الفرجة» و«حضارة الشاشة»، كأن هذه الحضارة رجعت إلى أصلها الحسي أو كأنها كشفت عن حقيقتها الخفية؛ وهذا الوجه المعاصر من الحضارة الغربية هو الذي أفردنا له هذا الكتاب الثاني، فجعلناه أبوابا ثلاثة تبحث في تحديات أخلاقية ثلاثة أفرزتها هذه الحضارة المعاصرة، كل باب منها يشتمل على ثلاثة فصول؛ وحمَل الباب الأول عنوان «**من آفة التفرج إلى حياء الـمُشاهِد**»، وحمل الباب الثاني عنوان «**من آفة التجسس إلى حياء الشاهد**»، وحمل الباب الثالث عنوان «**من آفة التكشف إلى حياء المشهود**».

تناول الفصلُ الأول «التفرجَ» بوصفه علاقة الإنسان المعاصر بالشاشة، محددا له في خصائص ست؛ إحداها «التوسط بالصور»، إذ أصبحت الصور واسطة المتفرِّج في علاقاته بذاته وبالآخرين وبالعالم؛ والثانية، «تـملّك المصوَّرات»، إذ أن نظرَ المتفرِّج يزدوج باللمس، فكأن عينه أصبحت يدا تـُمسك بالمنظور إليه؛ والثالثة، «الإضرار بالقدرات»، إذ أثَّر الإدمان على الصور سوء تأثير في القدرات الجسمية والنفسية والفكرية للمتفرج؛ والرابعة، «استبدال الوهم مكان الحقيقة»، إذ أضحى المتفرج يقدِّم الصورة على المصوَّر، بل يستغني بها عنه؛ والخامسة، «الإيقاع في التلصص»، إذ صار المتفرِّج يلتذ بالنظر إلى الصورة التذاذ المتلصِّص بالنظر إلى المصوَّر؛ والسادس، التعرُّض للعنف، إذ أن تدفُّق الصُّور الذي يهجم على المتفرج يورّثه شهوة البطش، فينقل هذه

الشهوة إلى تعامله مع الآخرين.

وتطرَّق الفصل الثاني إلى كيفية التصدي للتفرُّج بطريق الفقه الائتماري، مستعرِضا الوجوه المحتملة لتعامل الفقيه الائتماري مع خصائص التفرج الست، واحدة واحدة، ومتوصِّلا إلى أن هذا التعامل لا ينفع في إخراج المتجسس من الحالة الاختيانية التي هو فيها إلى الحالة الائتمانية؛ إذ أن المتفرج يشعر أنه يتلقى من الفقيه أوامر تقهر إرادته، مُصرّا على حفظ استقلال إرادته، وأن الصور نفذت فيه نفوذا كيَّف مداركه وورَّثه شهوة التلصص وشهوة البطش، وهما شهوتان لا ينفع معهما مجرَّد الأمر بتركهما.

وعالج الفصل الثالث كيفية التصدّي للتفرُّج بطريق الفقه الائتماني ونقْل المتفرج من الحالة الاختيانية إلى الحالة الائتمانية، مستعرِضا تعامل الفقيه الائتماني مع خصائص التفرج الست، واحدة واحدة، ومتوصلا إلى أن هذا التعامل يؤثّر إيجابا في المتفرج؛ إذ أن هذا الفقيه يقيم معه صلة مباشرة ومتواصلة وعملية، متجاوزا ظاهر سلوكه إلى باطنه النفسي، ومعالجا الشهوات التي فتكت به، ومبيّنا له كيف أنه ينازع خالقه في اسم من أسمائه الحسنى، وهو «المصوِّر»، فينقلُه، على التدريج، إلى الحال الذي يشعر فيه بالحياء من ربه، فيخرُج عن وصفه الذي هو «التفرّج» إلى وصف «الـمُشاهِد».

وتعرَّض الفصل الرابع لـ«التجسس» بوصفه علاقة الإنسان المعاصر بالـمخفي من المعلومات، محددا له في خصائص خمس، إحداها، «الغلو في المراقبة»، إذ تعددت المؤسسات التي تـُمارس المراقبة، كما تنوعت الآلات التي تتوسل بها؛ والثانية، «النفوذ إلى باطن الأشياء»، إذ لم يعد المتجسِّس يكتفي بالاستخبار عما خفي من ظاهر الجسم، بل تعدّاه إلى الاستخبار عما خفي من باطن النفس؛ والثالثة، «النفوذ إلى الحياة الخاصة»؛ إذ أضحى المتجسّس يخصص لكل فرد فرد ملفا يحصي فيه كل المعلومات عنه؛ والرابعة، «طلب الإحاطة بكل شيء»، إذ أنه بات ينشد أن يحيط علما بالفرد والمجتمع والعالم إحاطة لا تغيب عنها أية معلومة، كائنة ما كانت؛ والخامسة، «الرغبة في التحكّم بكل شيء»، إذ صار يسعى إلى أن يُسخّر الكائنات ويتصرف في الاستهلاك ويـمكّن السلطة ويعزز الذات.

وتناول الفصل الخامس كيفية التصدي للتجسس بطريق الفقه الائتماري، مستعرِضا الوجوه المحتملة لتعامل الفقيه الائتماري مع خصائص التجسس الخمس، واحدة واحدة، ومتوصِّلا إلى أن هذا التعامل لا يفيد في إخراج المتجسس من الحالة الاختيانية التي هو فيها إلى الحالة الائتمانية؛ إذ أن هذا الفقيه ولو أنه يتوسل بمبادئ أساسية في إصدار أحكامه، إن تحريما أو تجويزا، يحتاج إلى أن يُصحبها بإبطال مبادئ يتحجَّج بها المتجسِّس لمواصلة عمله الشنيع؛ وفي غياب هذا الإبطال، تبدو أحكامه للمتجسّس مجرد أوامر لا مسوّغ لها، فلا يعيرها كبير اهتمام، ناهيك عن أن يعمل بها.

وعالج الفصل السادس كيفية التصدي للتجسُّس بطريق الفقه الائتماني ونقْل المتجسس من الحالة الاختيانية إلى الحالة الائتمانية، مستعرِضا تعامل الفقيه الائتماني مع خصائص التجسس الخمس، واحدة واحدة، ومتوصِّلا إلى أن هذا التعامل يؤثّر إيجابا في المتجسس؛ إذ أن الصلة الوجدانية التي يقيمها مع المتجسس تجعل هذا الأخير يقف على الآفات النفسية التي وقع فيها بسبب تجسُّسه والتي هي عبارة عن منازعة الحق سبحانه في خمسة من أسمائه الحسنى، وهي: «الرقيب» و«الخبير» و«اللطيف» و«العليم» و«المهيمن»؛ فتنقله هذه الصلة، على التدريج، إلى الحال الذي يشعُر فيه بالحياء من ربه، فيخرُج من صفته التي هي «التجسّس» إلى صفة «الشاهد».

وتطرّق الفصل السابع لـ«التكشف» بوصفه علاقة الإنسان المعاصر بالآخَر الناظر، متفرجا كان أو متجسسا أو ناظرا غير متفرج ولا متجسس، محدِّدا التكشف في خصائص خمس؛ إحداها، «إبداء الكل»؛ إذ أضحى المتكشف، فردا كان أو جمْعا، يُظهِر منه كل ما استطاع، جسميا كان أو نفسيا؛ والثانية، «إبداء الباطن»، إذ أخذ يُفشي أسراره ويودعها مذكرته في شبكات التواصل؛ والثالثة، «حب الوجود»؛ إذ أضحى يَقرن وجوده بظهوره واشتهاره، سعةً وقيمة؛ والرابعة، «حب الذات»، إذ أنه يقيم علاقة عشق مع صورته أو جسمه أو بصره؛ والخامسة، «استهواء الآخَر»، إذ يطلب أن يؤثِّر في الآخرين، حاملا لهم على التكشف كما تكشَّف، ومحرِّكا فيهم دواعي الشهوة.

وتناول الفصل الثامن كيفية التصدي للتكشف بطريق الفقه الائتماري، مستعرِضا

الوجوه المحتملة لتعامل الفقيه الائتماري مع خصائص التكشف الخمس، واحدة واحدة، ومتوصِّلا إلى أن هذا التعامل لا ينفع في إخراج المتجسس من الحالة الاختيانية التي هو فيها إلى الحالة الائتمانية؛ إذ تبدو أحكامه بصدده تارة جازمة وتارة متأرجحة، فضلا عن أنه لم يضع في الاعتبار الدلالة المعنوية لـ«اللباس» كما أغفل الفرق بين «تعدي الأمر» و«تحدِّي الآمر» الذي يُدركه المتكشف، ويأخذ به؛ فلا يتفاعل المتكشف مع أحكامه، مصرّا على أنها أوامر تضر بحريته في الظهور والوجود.

وعالج الفصل التاسع كيفية التصدي للتكشّف بطريق الفقه الائتماني ونقْل المتكشف من الحالة الاختيانية إلى الحالة الائتمانية، مستعرِضا تعامل الفقيه الائتماني مع خصائص التكشف الخمس، واحدة واحدة، ومتوصِّلا إلى أن هذا التعامل يؤثِّر إيجابا في المتكشف؛ إذ أن هذا الفقيه يراعى ظروفه ويأخذه باللطف، حتى يتعلق به، فيدعوه إلى العمل، متدرجا به في معرفة عيوب نفسه إلى أن يستيقن أنه ينازع ربه في اسم من أسمائه الحسنى، وهو «الشهيد»، فينتقل إلى الحال الذي يَشْعرُ فيه بالحياء من ربه، مستبدلا وصف «المشهود» بوصف المتكشف.

الباب الأول

من آفة التفرج إلى حياء الـمُشاهِد

الفصل الأول

الإنسان المعاصر وآفة التفرج

يقال: «تفرَّج على الشيء»، ويراد به: «نظر إلى الشيء عن قرب للاستمتاع» أو قل «استمتع بالنظر إلى الشيء عن قرب» كالنظر إلى مباراة رياضية؛ و اسم الفاعل من «تَفرَّج»ـ أي «المتفرِّج»ـ يقابل، في مجال الإعلام والاتصال، اسم «المستمِع»؛ فإذا كان المستمع هو الذي يُلقى بسمعه إلى ما تذيعه وسائط الإعلام السمعي كـ«الراديو»، مستمتعا بـما يذاع، فإن «المتفرِّج» هو الذي يُلقي ببصره إلى ما تعرِضه وسائط الإعلام البصري كـ«التلفزة»، مستمتعا بـما يُعرَض؛ وإذا كان الشيء الـمُذاع الذي يَستمتع به المستمع هو «الصوت»، فإن الشيء المبثوث الذي يستمتع به المتفرِّج هو «الصورة»؛ وعلى هذا، فإن المتفرج هو الناظر إلى الصورة عن قرب، مستمتعا بها أو قل هو «المستمتع بالنظر إلى الصورة عن قرب»؛ فيكون حدُّ «التفرج» ـ أي المصدر من «تفرَّج» هو أنه عبارة عن «الاستمتاع بالنظر إلى الصُّوَر عن قرب».

فلنبدأ بذكر بعض الخصائص العامة للصورة من حيث هي صورة، وهي كالتالي:

- أن الصورة عبارة عن مُدرَك حاسة البصر، وهو أكثر مدركات الحواس وقوعا وتواردا واختلافا على الإنسان؛ فلا تنقطع عن الإنسان الصّوَر إلا إذا أغمض عينيه؛ وحتى إذا أغمضهما، فقد تنتقل من ظاهره إلى باطنه، إنْ تخيُّلا أو تصوُّرا.

- أن الصورة غير الشيء المصوَّر أو قل، اختصارا، غير «المصوَّر» (بتشديد الواو وفتحها)؛ فمهما بلغت الصورة من الإتقان الفني واجتهدت في الاقتراب من الشيء المصوَّر، فلا يمكن أن تَطوي التفاوت بينها وبينه، ولا، بالحريّ، أن تسُدَّ مسده وجوديا.

• أنها صناعية وصَنْعية؛ الصورة هي مُنتَج الآلات الجامدة، وليست نتاج الطبيعة الحية؛ كما تدخل عليها المهارة الفنية التي يتمتع بها المصوِّر (بتشديد الواو وكسرها)؛ فليست الصورة أبدا معطى تلقائيا، حتى ولو ادعى المصوِّر خلاف ذلك، لأن مجرَّد تَدخُّله يكفي لوقف هذه التلقائية.

• أنها تجزيئية وسطحية؛ لا تقتنص الصورة من الشيء المصوَّر إلا جزءا ضئيلا من سطوحه، ولا يمكن أن تكون تكاملية تحيط بجميع عناصره، جليِّ مظاهره وخفيِّ مشاعره.

• أنها مكانية وسكونية؛ الصورة شيء ساكن لا يتحرك من محلّه؛ أما تعلُّقها بوقت من الأوقات، فلا يبعث فيها حركة الزمان، بل إنها تُجمِّد الوقت الذي تعلَّقت به؛ وحتى إذا كانت صورة متحركة، فإن حركتها ليست تطوّرية، ولكنها تكرّرية، ولا زمان مع التكرُّر[1].

• أنها متكثرة ونسبية؛ لما كانت الصورة غير الواقع، لزم أن تتعدد، سعيا وراء الإحاطة بالشيء المصوَّر؛ غير أن الكثرة من الصُّور قد تُفوِّت على الإنسان الشعور بالثبات في الأشياء والإطلاق في القيم.

أما الأشكال المعاصرة للصورة، ففاقت بكثير سابقاتها «الكلاسيكية» في توظيف هذه الخصائص، إن إيجابا أو سلبا، بما يجعل للصورة سلطانا غير مسبوق على النفوس، حتى وُجد من يُؤثِر الصورة على الشيء الذي تُصوّره.

ولا خلاف في أن التطور الهائل الذي حصل في وسائط الإعلام ووسائل التواصل، تمكُّنا وتوسُّعا وتنوُّعا وتضافرا فيما بينها، كان له بالغ الأثر في **«حب الصورة»** الذي يُمثله «التفرج»؛ فلنبسط الكلام فيه بما يكشف وجوه الشرود الأخلاقي الذي وقع فيه المتفرِّج تحت تأثير هذا التطور العلمي التقني في مجال المعلوميات والتواصليات، مثبِّتا له في الحالة الاختيانية التي دخلها الإنسان المعاصر؛ فنشتغل بإبراز خصائص التفرج

(1) بدليل أنه يمكن أن نُسرِّع الصورة أو نُبطِّئها أو نعكس حركتها.

الست، وهي كالآتي:

1. التوسط بالصور

لا تعنينا هاهنا إلا الصوَر الحسية البصرية التي تلتقطها مختلف آلات التصوير والكاميرات، وتعرِضها الشاشات والإشهارات والمُلصقات والمجلات والجرائد؛ فقد أضحت لهذه الصُّورَ في حياة الإنسان المعاصر، باعتباره متفرجا، مكانة متفردة؛ وتتمثل هذه المكانة في كون الصُّور غدت تُشكّل، بالنسبة إليه، «**أمَّ الوساطات**»، وبيان ذلك كما يلي:

1.1. وساطة أصلية

لا يخفى على ذي بصيرة أن علاقة الإنسان الإدراكية الحسية بنفسه وبالآخرين وبالأشياء ليس، كما ساد، بذلك، الاعتقاد، علاقة طبيعية مباشرة؛ إذ كان يُتصوَّر أن حواس الإنسان تتصل بالعالم اتصالا مباشرا كأنما الأشياء المدرَكة تنعكس في الحواس انعكاسها في المرآة؛ وهذا لا يصح، ذلك لأن الكيفيات التي تباشر به هذه الحواس عملها الاتصالي بالأشياء لا يستقل عن العادات المكتسبة والمعلومات المختزَنة والتصرّفات المقرَّرة والاعتبارات المقدَّرة؛ فمثلا، توجد كيفيات مختلفة للنظر، تسديدا وحدّة وشدّة، بدليل اختلافها في حق الفرد؛ فقد ينظر المرء إلى الشيء الواحد بكيفيات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والأوضاع؛ فتارة يُحدّق إليه، وتارة يسترق النظر إليه، وتارة ينظر إليه بعين المحبة، وتارة ينظر إليه بعين القسوة، وتارة ينظر إليه عن شهوة، وتارة ينظر إليه عن فضول، وهكذا؛ فإذا جاز اختلاف المُدرَكات الحسية في حق الفرد الواحد، فلَأن يجوز اختلافها في حق الجماعات أو المجتمعات أوْلى، ذلك أن الحواس في كل مجتمع تكون قد انطبعت بثقافته الخاصة، فتختلف إدراكاتها عن إدراكات الحواس في مجتمع ذي ثقافة أخرى.

ومعلوم أن الثقافة التي تلقَّاها المتفرج المعاصر، بموجب أصولها اليونانية والرومانية ومعتقداتها الدينية، أَوْلَت للصورة أهمية خاصة، إذ هذه الأصول الثقافية الموروثة

نقلت إليها «**حب التماثيل**» و«**حب الرسوم**»، كما أن هذه المعتقدات الدينية كمعتقد «تجسيد الإله» أو معتقد «تقديس الآباء» ورّثتها «**حب الإيقونات**»، فيلزم أن يكون طُول الاستئناس بالصور الثلاث: «**صورة التمثال**» و«**صورة الرسم**» و«**صورة الإيقونة**»، قد خلَّف آثارا بيِّنة في الطريقة التي ينظر بها المتفرج؛ فلا ريب أنه لا يَنظر إلى شيء إلا ونظره إليه قد «**تكيَّف**» بهذا التصوير الثلاثي القديم؛ وما دام المنظور إليه، عند المتفرج، صورة معروضة على شاشة، وجب أن تكون هذه الصورة **مكيَّفة** بهذا التصوير الموروث.

وعلى هذا، يصح أن نقول بأن صُوَر المتفرج صُوَر موسوطة غير مباشرة كما أن أصوات المستمع موسوطة غير مباشرة، إلا أن لِصُوَر المتفرج خصوصية، وهي أن الواسطة إليها لم تكن عموم الثقافة التي ورِثها المتفرّج بقدر ما كانت **ثقافة الصُّوَر** التي هي شعبة خاصة من هذه الثقافة؛ وهكذا، تكون صور المتفرج الحديثة قد تفرَّعت على مُدرَكات صورية مِثْلها هي صور النحّات والرسّام القديمة، ولم تتفرع على مُدرَكات غيرها مثل الأصوات المسموعة أو السطوح الملموسة أو حتى الطعوم المذوقة، كأنه لا بداية لها من غير جنسها؛ فالأصل في هذه الصوَر هو الصوَر نفسها؛ وبإيجاز، إن **صُوَر المتفرج عبارة عن «صُوَر موسوطة بصُوَر»** أو قل «**صُوَر متفرعة على صُوَر**»؛ فيتبيـّن إذن أن أصالة صوَر المتفرج ترجع إلى كونها غير مردودة إلى غير الصوَر.

2.1. وساطة كلية

لا تقف وساطة الصورة عند حد توسُّط الصُّور بعضها ببعض، بل تتعدى ذلك إلى أن تصبح الصورة هي الواسطة إلى الإدراكات الحسية الأخرى، كأن تكون الصورة هي الواسطة إلى الصوت، بحيث يكون الصوت مُدرَكا بحسب الصورة؛ وهذا يعنى أن الكلمة المسموعة التي يتلقاها المتفرج يتحدد معناها عنده على مقتضى الصورة المرئية التي تصحبها؛ وهكذا، تصبح الكلمة المسموعة تابعة للصورة المرئية؛ وقد تصل هذه التبعية إلى درجة أن المتفرج قد ينقل نُطق الكلمة إلى الصورة نفسها، فيستغني بها عن الكلمة المسموعة، وإلا فلا أقل من أنه يعتبر أنها لا تضيف شيئا إلى ما رأت عيناه؛ فإذن المتفرج لا يستمتع بأن ينظر إلى الصور فيما حقُّه أن يكون صورا فحسب، بل أيضا

يستمتع بأن يرى المُدركات الأخرى، على اختلافها، مردودة إلى الصور؛ فلا سمع ولا لَـمس ولا شمَّ ولا ذوقَ إلا مع وجود النظر إلى المسموع والملموس والمشموم والمذوق، لا بمعنى أن هذه المُدرَكات تغدو، في حد ذاتها، عبارة عن صور، وإنما بمعنى أنها لا تتحقق بما هي كذلك إلا بفضل الصور؛ فالصورة هي التي تجعل المسموع مسموعا، والملموس ملموسا، والمشموم مشموما، والمذوق مذوقا.

يترتب على هذا أن الصورة تغدو، عند المتفرج، هي الواسطة التي تصله بعالم الأشياء، بل واسطتَه التي **يتعامل** بها مع كل شيء فيه؛ فما من شيء يُدرِكه إلا ويُدرِك أن وسيلته إليه هي الصورة، بل **لا يدرك شيئا إلا ويُدرك الصورة قبله**؛ فالصورة قائمة في كل مدرَك، وكل مدرَك قائمٌ بالصورة، فضلا عن أن الصورة قائمة بنفسها، لا بغيرها؛ وبهذا، تكتسي الصورة، عند المتفرج، وصف «**القيُّومية**»؛ إذ «القيُّوم» هو ما كان قوامه بذاته، إذ لا يحتاج إلى سواه، وكان قوام كل شيء به، إذ يحتاجه سواه؛ وعليه، فإن الصورة، عند المتفرج، **مُدرَك قيُّوم**، لأن قوامه بذاته، وقوام كل مُدرَك آخَر به.

والظاهر أن هذه «القيومية» التي تجعل الصورة **خارج** كل شيء، استغناء بذاتها، هي التي جعلت بعض مفكري الغرب يرون في «النظر» **شيئا موجودا خارج الذات**؛ فهذا «جان بول سارتر» الذي سبق الحديث عنه يقيم، في كتابه: **الوجود والعدم**، فرقا جذريا بين «العينين»، باعتبارهما عضوين للرؤية، وبين «النظر»، باعتباره فعلا منفصلا عنهما؛ إذ يقول:

- «إن إدراكي لأي نظر مسدَّد إليّ يكون من ورائه تدمير العينين اللتين تنظران إلي: **فإذا أدركتُ النظر، انقطعتُ عن إدراك العينين** [...] وليس [صحيحا] أبدا أن العينين، عندما تنظران إليك، تراهما جميلتين أو قبيحتين، [أو] تلاحظ لونهما؛ إن نظَر الآخر يحجب عينيه، [إذ] يبدو وكأنه يتقدمهما»[2].

وهكذا، فإن عِلْم الذات بالنظر لا يكون بحصول إدراكها للعينين، وإنما يكون

(2) SARTRE: **Etre et néant** p. 316؛ انظر: BERNARD: **LACAN et la honte** p. 71.

بشعورها بأنها مرئية، وأنها موضوع لهذا الشيء الذي يراها؛ فالنظر لا يوجد في العينين وجود الحدقة فيهما، بل هو شيء يتوسط بين الذات وبين نفسها؛ فمثلا، إذا سمعتُ حسيس أقدام أو أزيز أبواب أو حفيف أوراق، فعلى الرغم من أن هذه الأصوات ليست بعيون، فإن النظر ينبعث منها ما دُمت أشعر بأنه واقع علي، جاعلا مني موضوعا من الموضوعات.

وهذا «موريس ميرلوبونتي» ــ مفكر وجودي فرنسي مثل «سارتر» ــ يدعي، بدوره، في كتابه: **المرئي واللامرئي** «وجود نظر سابق في مشهد العالم»؛ إذ يقول: «إني أجد نفسي، في العالم الذي أراه، منظورا إلي، لكني لا أرى هذا النظر»؛ ولا يُظَن أن «ميرلوبونتي» يقصِد بـهذا «النظر السابق» نظرا متعاليا على العالم يراقب كل شيء فيه، وإنما يقصد نظرا محايثا محلُّه «تقاطُع» الذات والعالم، أي الحالة السابقة على انفصال أحدهما عن الآخَر؛ وقد أطلَق على هذا التقاطع بين الطرفين اسم «الجسد»، فيقول:

● «إن الرؤية التي تـُمارسها الذات الرائية [على الأشياء]، تمارسها الأشياء عليها [...]؛ إني أشعر بأن الأشياء تنظر إلي، وأن فاعليتي هي أيضا انفعالية [...]؛ فلست [أنا الذي] أرى، في الخارج، محيطَ جسمٍ أنا ساكنه كما يراه الآخرون، ولكن، على الخصوص، أكون مرئيا من لدن جسمي وموجودا فيه، ومهاجِرا إليه، ومفتونا ومسلوبا ومأخوذا بشبحه، بحيث يتبادل الرائي والمرئي موقعيهما، وبحيث لا نعرف مَن الرائي ومَن المرئي»[3].

أما عالم التحليل النفساني الفرنسي المشهور «جان لاكان»، فقد بنى، على ما جاء به عصرِيَّاه السابقان، نظرية تُلح على انفصال النظر؛ فقد فرق، في كتابه: **المفاهيم الأربعة الأساسية للتحليل النفسي**، بين «الرؤية» و«النظر»، مدعيا ــ بالتَّبع لـ«لسارتر» ــ وجود «**انفصام**»[4] بين العين والنظر، إذ لكل منهما وظيفته الخاصة؛ فالنظر، على خلاف العين، لا تأتيه الذات المدرِكة كما تأتي الرؤية، بل يقع عليها، جاعلا منها موضوعا مدرَكا؛

---

(3) MERLEAU-PONTY: **Le visible et l'invisible**, p. 183.

(4) المقابل الفرنسي: La schize.

ولا يتحيز في مكان، بل يتجول من مكان إلى آخر؛ ولا يثبت على حال، بل يتقلب بغير انقطاع؛ ولا يتخذ مظهرا واحدا، بل يتقمص أي شيء؛ وبهذا الصدد، يقول:

- «إن، في علاقتنا بالأشياء، من حيث إن الرؤية أنشأتها وأشكالَ التصور نظَّمتها، شيئا ينزلق ويَـمرُّ وينتقل من طابق إلى طابق كي يتمّ [...] تـَجنُّبه [...]، وهذا هو ما يُسمّى النظر»[5].

لذا، فحيثما توجد الرؤية، لا يوجد النظر، فهو لا يُرى ولا يُدرَك؛ لكن يبقى أن النظر هو السبب في وجود الرؤية، لأن فقدان النظر هو الذي يُولّد، في الذات، الرغبة في الرؤية، إذ لا تنفك تتطلع إليه ولو أنه لا يدخل في مجال رؤيتها.

3.1. وساطة نِدّية

لا تقتصر الصورة على التوسط بين المتفرج وبين الأشياء في العالم، بل أيضا تتوسط بينه وبين الآخَرين فيه؛ فكما أن المتفرج يَرُدُّ المدرَكات، على اختلافها، إلى الصور، حتى إنه لا مُدرَك يوجد ما لم توجد صورته، فكذلك أضحى يَردُّ علاقاته بالآخَرين إلى بناء من الصور؛ وليس المراد بهذا البناء الصوري أن المتفرج يُحصّل أكبر قدر من الصور للأشخاص والأحداث التي ترتبط به، وأنه يحفظها في خزانته الخاصة، حتى إذا رجع إليها وقت ما شاء، استعاد ذكريات ماضية تـُجدّد مشاعره؛ وإنما المراد به هو **أنه يُلبِس أشكال تعامله مع الآخرين لباس الصورة، ناقلا إلى هذه الأشكال خصائص الصورة، حتى كأن هذا اللباس الصوري ثالث اثنين**[6]**، أي ندا لطرفي التعامل**؛ فحيثما دخل المتفرج في علاقة تعامل مع طرف آخر، جاء بهذا اللباس كطرف ثالث، حاملا له في أنظاره، ليكسو به هذه العلاقة التي تجمع بينه وبين الطرف الثاني؛ وإيضاح ذلك من الأوجه الآتية:

أ. إذا كان الأصل في الواسطة أن تكون وسيلة إلى مقصد مخصوص، فتكون قيمتها

---

(5) LACAN: **Quatre concepts fondamentaux,** p. 85.

(6) «الصوري» هنا ليس بمعني «شكلي»، وإنما بمعني «حسي».

تابعة لقيمته، فإن المتفرج يجعل من هذه الوسيلة شرطا؛ إذ أنه يُنزِل اللباس الصوري الذي يتخذه واسطة إلى التعامل منزلة الشرط من المشروط؛ فلولا وجود هذا اللباس، لَـمَا وُجد التعامل؛ فقيمة التعامل بـ«صوريته»، لا بحقيقة ذاته، بحيث تزيد قيمته بزيادة صوريته، وتنقص بنقصانها؛ ومتى صار التعامل تابعا للصورة، وجب أن يكون الطرفان المتعاملان، هما أيضا، تابعين لها، بحيث تتحدد قيمة كل واحد منهما بمقدار تلبُّسه بالصورة؛ وهكذا، يحظى اللباس الصوري بوجود مستقل عن طرفي التعامل، فيكون ثالثَهما، بل يحظى برتبة تعلو على رتبتيهما؛ إذ لولاه، ما تعامل أحدهما مع الآخر.

ب. إن الاستقلال الذي يتمتّع به اللباس الصوري يجعل له حضورا أشبه بحضور الشيء المصوَّر؛ إذ يصير المتفرج إلى إثبات الوجود له كما هو مثبت للشيء المصوَّر، أي أن المتفرّج «يشيّئ» اللباس الصوري؛ ومتى أضحى هذا اللباس عبارة عن شيء، صَدَق في حقّه ما يصدق في الشيء؛ فلما كان الشيء يُصوَّر (بالواو المشددة المفتوحة)، فقد استحق هذا اللباس، هو الآخر، أن يُصوَّر؛ وحينئذ، يلزم أن تتراكم الصُّور بعضها على بعض، لا بمعنى أن الشيء الواحد تُؤخذُ له صور كثيرة، مُضافا بعضها إلى بعض، وإنما بمعنى أن الصورة نفسَها تكون، هي بدورها، موضع تصوير من فوقه تصوير مِثله، وهلُمّ جرّا؛ وبهذا، يكون التراكم الذي يتسبَّب فيه تشييئ المتفرج للباس الصوري عبارة عن تناسل الصور بعضها من بعض، منشئا عالما صوريا يحيط بالمتفرج، ويجعل منه، هو الآخر، جملة من الصوَر.

ج. لا يزال المتفرج يتشبع قلبه بالتعامل الصوري، جاعلا من الصورة ندّا لطرفي هذا التعامل، حتى يبلغ حدّ الافتتان به، فتغدو الصورة عنده «بُدّا» لا فكاك عنه[7]؛ وعلامة ذلك استيلاء «حب المظاهر» و«حب الجاه» على قلبه، ولفت الأنظار إليه، والتظاهر بما لا يرقى إليه؛ بل، أكثر من ذلك، قد يتخذ، في معاملاته، طقوسا مظهرية خاصة، حتى يُسمَع بها، ناهيك عن الطقوس المسلكية التي يتبعها عند التفرج على الشاشات؛ فقد يجلس إلى «التلفزة» جلوس التلميذ إلى معلّمه، بل جلوس العابد في محرابه، ملتزما

(7) «البُد» بمعنى «الصنم».

بأوقات معينة، ومرتديا ألبسة محددة، ومتناولا مأكولات ومشروبات بعينها، ومجبِرا الآخرين من حوله على الصمت المطبق أو على مزيد الانتباه إلى ما يُلقى عليهم كما لو كانوا جميعا في معبد، وحان موعد أداء الشعائر؛ وقد لا يكون، هو نفسه، منتبها إلى سيل الصور الذي تقذف به القناة المفضَّلة بقدر ما يكون واقعا تحت وطأة تخديرها له، واجدا، في شبه غيبوبته أمامها، متعة بالغة يكره أن تذهب منه أو يقطعها أحد كما يكره المصلي أن يَـمر بين يديه أحد؛ ولما كانت الصورة هي بُدُّ المتفرج، لزم أن يكون التفرج عبارة عن **تديّن صريح بالصورة**.

فيتبين إذن أن **دين الصورة** بُني على أركان ثلاثة أساسية؛ أولها، أن **الصورة أصل كل مُدرَك**؛ والثاني، أن **الصورة تحيط بكل شيء**؛ والثالث، أن **الصورة مع كل شيء**.

د. إذا صار اللباس الصوري بُدّا يتعبَّد له المتفرّج، انتقل عن رتبة «الواسطة» في التعامل مع الآخرين إلى رتبة «المقصد»؛ إذ أن تعلُّق المتفرج البُدِّي بهذا اللباس يرفعه إلى هذه الرتبة، ولا سيما أن التعامل مع الآخرين، بحسبه، يستمد قيمته من هذا اللباس، فكلما ازداد هذا التعلق، ارتفعت هذه القيمة؛ ومتى أضحى اللباس الصوري مقصدا مطلوبا، اقتضى من المتفرج الوقوف عنده، باعتباره نهاية، فينحجب ما دونها؛ وحينئذ، تنقلب وظيفة هذا اللباس إلى ضدها، أي يصبح «**حجابا**» يُخفي ما وراءه، ويَـمنع من الوصول إليه؛ ولما كان التعامل مع الآخرين هو الشيء الذي وراءه، فقد وقع، بالضرورة، تحت الحجْب الصوري؛ وهكذا، فإن اللباس الصوري يحجب التعامل عن المتفرج، موقعا إياه في نقيض مقصوده، إذ كان يطلب انكشاف هذا التعامل، فإذا به أمام انحجابه.

وهذا الحجْب للتعامل بواسطة اللباس الصوري هو الذي عبَّر عنه الكاتب الثوري والسينمائي الفرنسي «غيي ديبور»[8]، في كتابه: **مجتمع الفُرجة**، بـما أسماه «**الفُرجة**»[9]؛ إذ يقول:

---

(8) GUY DEBORD 1931-1994.

(9) المقابل الأجنبي: «le spectacle»؛ نترجمها بكلمة «فرجة» بدل كلمة «مشهد»، لأن «المشهد»، على عكس الفرجة، منظر يسمو بالهمة.

● «ليست الفرجة مجموعة من الصور، لكنها علاقة اجتماعية بين أشخاص تتوسط بالصور»[10].

ومِثْلُ هذه العلاقة لا يمكن أن تُبْنى على مبدإ الوجود، وإنما على مبدإ الظهور، فلا وجود إلا للمظهر.

● «فالفرجة ــ كما يقول ــ هي تثبيت المظهر وتثبيت كل الحياة الإنسانية، أي الاجتماعية، باعتبارها مجرد مظهر»[11].

ويقرر أن هذه الهيمنة للفرجة ترجع إلى ظروف الإنتاج المستجدة التي أضحت خاضعة للنظام الرأسمالي والاقتصاد الاستهلاكي، فيقول:

● «إن كل حياة المجتمعات التي تسود فيها الظروف الحديثة للإنتاج عبارة عن تراكم هائل للفرجات»[12].

ثم يربط بين الفرجة والسلعة كأقوى ما يكون الربط، قائلا:

● «إن الفرجة هي اللحظة التي وصلت فيها السلعة إلى الاحتلال الشامل للحياة الاجتماعية؛ فليست العلاقة بالسلعة ماثلة للعيان فحسب، بل إننا لم نَعُد نرى إلا هذه العلاقة: فالعالم الذي نراه هو عالمها»[13].

فينسب إلى الفرجة من المفاسد ما يُنسب، في الأصل، إلى السلعة نحو «التفريق» و«التجريد» و«الاستلاب» و«الإيهام» و«الإظهار» و«التعلّق البُدّي»، زاعما أن الفرجة هي وريثة الدين؛ فما قام به الدين في السماء، تقوم به الفرجة في الأرض؛ فكما أن الدين نقل قدرة الإنسان إلى السماء حيث اتخذت صورة إله أجنبي عن الإنسان، فكذلك الفرجة تقوم بنفس العملية في الأرض.

---

(10) **La société du spectacle**, paragraphe 4.

(11) نفس المصدر، الفقرة 10.

(12) نفس المصدر، الفقرة 1.

(13) نفس المصدر، الفقرة 42.

ولا أهمية لما قاله «ديبرو» في الدين وحكم به عليه، لأن رأيه فيه منقول من المفكر الألماني «لودفيغ فويرباخ»[14] المعروف بإلحاده؛ فقد صدّر كتابه بقول وَرَد في مقدمة كتاب هذا الأخير: **جوهر المسيحية**؛ ولكن الذي يَهُمّنا هو أنه وَجَد في الفرجة تعبّدا أشبه بالتعبد الخاص بالدين، وهذا ما توصَّلنا إليه عندما قلنا بأن المتفرج يتخذ من الصورة بُدّا، مختلِقا دينا هو «**دين الصورة**».

فلنمض الآن إلى بيان الخاصية الثانية للتفرج، وهي: «تـملُّك المصوَّرات».

2. تـملُّك المصوَّرات

يريد المتفرج أن يستمتع، لا بمطلق النظر إلى الصور، وإنما بنظر مخصوص، وهو أن ينظر إلى الصُّوَر عن **قُرب**، لا عن بُعد، ذلك لأن علاقته بها ليست، كما هي علاقة الناظر العادي بها، علاقةَ تطلُّع، بل **علاقة تقرّب**، ولا سيما أن الصورة **قد تقرَّبت** إليه بأن **قرَّبت** إليه كل شيء؛ وغالب الظن أنه يتوهَّم لو أنه ازداد منها قربا، لكانت هي عين ما تُصوِّره؛ لذا، لم يكن ليكفيه أن تكون الصورة على مرمى بصره، بل **يريد أن يتصل بها بصرُه كما تتصل يده بما تتناوله**؛ وتَنِمّ إرادته لهذا الاتصال بالصُّوَر عن أنه **يطلب** نظرا إليها يتعدى النظر الذي يختص بالإدراك البصري؛ وليس من سبيل إلى **هذا التعدي** إلا إذا كان **نظرا** يتداخل فيه الإدراك البصرى مع غيره من الإدراكات الحسية؛ ولما كان من المحال، في الظاهر، أن يَشُمّ بعينه الصورة، لأن الرائحة لا تُصوَّر، ولا أن يذوقها بها، لأن **الطعم**، هو الآخر، لا يُصوَّر، وإن كان ما انفك يسمع الصوت المرافق لها ولو بغير وعي لما يسمع، لفنائه فيما يراه، فقد بقي بالإمكان أن «**يلمس**» بعينه الصورة.

1.2. صلة البصر باللمس

بدَهي أن هذا اللمس لا يقوم في أن يُدني المتفرج بصره، كأقصى ما يكون الدنو، من الصوَر المعروضة على الشاشة، حتى يُلصقه بها، لأن من شأن هذ الإلصاق أن يَقصُر النظر،

---

(14) Ludwig FEUERBACH.

لا أن يُعدِّيَه، وإنما يقوم اللمس المطلوب في أن يجعل المتفرج بصره يتصف بالصفات التي اختصت بها يده كمسِّها لـما وصلت إليه، بحيث يصير بصرا **يَـمس** الصورَ كما تـمس يده الأشياء المصوَّرة.

وتُسعفنا اللغة في التعبير عن هذا الحال الخاص الذي يتلبس بالمتفرج؛ إذ نظفر فيها بألفاظ وصيغ متعددة تصف العين بما توصف به اليد؛ ونخص بالذكر منها أكثرَها تداولا، وهي الأفعال التالية: «أدرك» كما في القول: «أدركه بصره»، و«مدَّ» كما في العبارة: «مدَّ بصرَه»، و«ألقى» كما في القول: «ألقى ببصره إليه»، و«رمى» كما في القول: «رماه ببصره»، و«رشق» كما في العبارة: «رشقه ببصره»؛ فـ«الإدراك» و«المد» و«الإلقاء» و«الرمي» و«الرشق» أفعال تقال في اليد على الحقيقة، وفي البصر على وجه المجاز، غير أن المتفرج يريد أن يتصف بها بصره اتصاف اليد بها، **كأن لعينه يدا تتناول الصور** كما تتناول يده المصوَّرات.

وقد وقف بعض دارسي الفن عند هذه الصلة بين العين واليد في أعمال الرسامين؛ فالفيلسوف الفرنسي «جيل دولوز»[15]، متأثرا بمؤرخ الفن النمساوي «ألويس ريغل»[16]، فرّق في كتابه: **منطق الإحساس**، الذي خصَّصه للرسام الإيرلندي «فرنسيس بيكون»[17]، بين وجوه أربعة أساسية لهذه الصلة؛ أحدها **الوجه اليدوي**، ويعنى أن اليد مستقلة تماما عن العين؛ والثاني، **الوجه الرقمي**، ويعني أن اليد تابعة كليا للعين، منشئة فضاء بصريا مثاليا؛ والثالث، **الوجه اللمسي**، ويفيد أن تبعية اليد للعين لا تمنع من وجود عناصر يدوية افتراضية؛ والرابع، **الوجه الـمَسي**[18]، ويفيد أن اللمس إمكان إدراكي للعين يختلف عن إدراكها البصري؛ ويُعرِّفه بقوله:

«نستعمل [وصف] <الـمَسي> كلما لم تَعُد هناك تبعية مشدَّدة في هذا الاتجاه أو في

---

(15) Gilles DELEUZE 1925-1995.

(16) Alois RIEGL 1858-1905.

(17) Francis BACON 1909-1992.

(18) المقابل الفرنسي: Haptique.

ذاك، ولا تبعية مخففة أو ارتباط افتراضي، أي عندما يكتشف البصُر نفسُه وظيفةً لَـمسية تخُصُّه، ولا تُنسب إلا إليه، وظيفة متميزة عن وظيفته البصرية»[19].

ويضرب عليه مثالا بفن النحت عند المصريين القدامى؛ وهكذا، فإن الرسام لا يرسم بعينيه إلا من حيث كونه يلمس بعينيه.

كما أن بعض رجال التحليل النفسانيين ربطوا بين البصر واللمس ربطا قويا؛ فقد ذهب «سيغموند فرويد» في كتابه: **ثلاث محاولات**، إلى أن الدافع البصري يـَمد العين بخاصية اللمس؛ ولـمَّا كان هذا الدافع، بحسبه، دافعا جنسيا، كان لا بد أن يجعل الذات توقع أفعال اللمس بالآخَر المشتهَى، احتكاكا بجسمه أو نزعا للباسه؛ كما بنى بعضهم، على التفرقة التحليلية بين «الرؤية» و«النظر» التي سبق ذكرها، **تصوُّرَه** لهذه العلاقة بين البصر واللمس، فوصل بين البصر والرؤية، ونسب وظيفة اللمس إلى النظر[20].

مهما يكن من أمر، فسواء أكان اللمس صفة عرَضية للعين كما عند أهل الفن أم كان صفة جوهرية لها كما عند أهل التحليل، يبقى أن المتفرج يسعى إلى أن يتلبس بصره بهذه الصفة، حتى لا انفكاك عنها، بل إنه يأتي مختلف أقواله وأفعاله كما لو كان بصره لـَمْسا كلُّه، حتى ولو لم يستعر لذلك ألفاظ اللمس؛ إذ حسْبُه أن ينقل ألفاظ البصر نفسَها عن معانيها إلى معان مجازية تفيد الـمَسِّ، كما إذا استعمل «أبصر» بمعنى «أخذ» أو «أمسك» أو «قبض» أو «اقتنص» كأن البصر هو الذي تفرّع على اللمس وليس العكس.

2.2. صلة اللمس بالتملك

إذا نحن تأملنا غُلُو النزعة اللمسية عند المتفرج، وجدنا أن الباعث عليها هو **رغبة المتفرج في التملك**؛ إذ لا يكون مِلْكا إلا ما يقع تحت اليد، واليدُ أصل اللمس؛ وهذه الرغبة الامتلاكية لا تتعلق بهذه الصور، باعتبارها تَـملأ عالمه، بقدر ما تتعلق

(19) Gilles DELEUZE: **Francis BACON, Logique de la sensation,** Editions de la Différence, p. 99.

(20) Antonio QUINET: **Le plus de Regard**, pp. 80-81.

بالمصوَّرات، باعتبار الصور طريقا يُوصّل إليها؛ فكأنه، وهو ينظر إلى الصورة، يَلمِس المصوَّر؛ فإذا مَلك الصورة، فكأنما مَلك المصوَّر؛ ولما كان «حب التملك» مغروزا في نفس الإنسان، لزم أن يكون نصيب المتفرج منه أكبر من نصيب غيره؛ وإيضاح ذلك كما يلي:

أ. إن قوة الرغبة في التملك تكون بحسب مدى الإدراك الحسي؛ ومعلوم أنه ليس في الإدراكات الحسية أوسع ولا أبعد مدى من النظر، بحيث تبلغ هذه الرغبة عند المتفرج ذروتها؛ فكل ما يقع عليه نظره، يتوق إلى أن يحوزه لنفسه، حتى يتصرف فيه كما يهوَى؛ فليس هواه أن ينظر إلى ما ينظر إليه، واقفا عند التلذذ بالنظر إليه، ولكن أن يتوصَّل إلى بسط سلطانه على المنظور إليه، لأن لذة السلطان ليس فوقها لذة.

ب. ليس في الإدراكات الحسية أدعى لإيقاظ غريزة التملك من النظر، إذ النظر يدفع إلى الاطلاع على ما في الأفُق؛ وكلما اطَّلع الإنسان على شيء، تصوَّر، بموجب المعرفة التي حصَّلها عنه، إمكان التسلط عليه؛ هذا، إن لم يباشر التسلط عليه في حينه؛ والمتفرج، وهو يتوسل، في كل شيء، بالنظر، يتصور أن بإمكانه أن يتسلط على كل ما يدركه نظره؛ إذ بات كل شيء، عنده، منظورا إليه، وكل منظور إليه ملموس، والملموس مَملوك.

ج. ليس في الإدراكات الحسية أكثر إثارة للشهوة من النظر، إذ أن إثارته لها تكون عن بُعد؛ وما يَبْعد عن الإنسان أكثر مما يقترب منه، فيُدركه اشتهاء الناظر على بُعْده، بل ينقل الناظر هذا الاشتهاء إلى الإدراكات الأخرى، فتتحرَّك حواسّها إلى قضائه، استجابة للنظر، ولا قضاء له إلا بتملّك المنظور إليه؛ ولما كان المتفرج يرمي بنظره إلى أبعد ما يكون، فقد أثار في جوارحه من الاشتهاء والتهيُّج ما لا يثيره الناظر العادي، فتتعاضد كلها بقوة لتمكينه من المنظور إليه على بُعده؛ وهكذا، فعلى قدر النظر، يكون طلب أسباب التمكّن من المنظور إليه، إشباعا للشهوة؛ ولما كان قدْرُ المتفرج من النظر لا أكبر منه، كان طلبه لأسباب امتلاك المنظور إليه لا ألح منه.

وإذا تبيَّن أن نزوع المتفرج، بموجب ازدوج نظره باللمس، إلى التملك أكبر من نزوع من لا تزدوج أنظارهم باللمس، ترتب على ذلك أن تعاملاته مع هؤلاء الذين

يصفو نظرهم، لا مفرَّ من أن تشوبها، بل أن تُوجِّهها إرادة التسلط عليهم؛ فلا يتعامل معهم إلا من جهة قدرته على النفوذ بنظره إلى أخفى تفاصيل هذه المعاملات، حتى كأنه يلمسها لَمس اليد؛ إذ يورّثه هذا اللمس بالعين الشعور بأنه يمتلك هذه الشؤون المشتركة أكثر مما يمتلكها هؤلاء، حتى ولو كانوا شركاء له بِأسْهُم وأنصبة متساوية؛ أو قل، باختصار، **إن النظر يوقع المتفرج في «دينامية» التسلط على الآخَر أثناء التعامل معه.**

وليس هذا فحسب، بل إن نزعة التملك لدى المتفرج ليست لها نهاية تقف عندها، كاشفة عن مدى حبه للصور؛ ولا يعنى هذا أن المتفرج يركم منظوراته الملموسة ـ أي صوره ـ بوصفها مَملوكات بعضها على بعض بغير انقطاع، وإنما يلاحق هذه المنظورات أو الصور ملاحقة من لا تمتلئ بها عينه أبدا، باحثا في كل منظور إليه عما لا يجده في المنظور الذي سبقه كمن يركض وراء أفق لا ينفك يتقهقر دونه؛ فلا يريد أن تتكرر المنظورات أو الصور، بل يريد أن يتعلّق بعضها ببعض تعلُّق الجديد بالجديد؛ فيجعله دائمُ طلبه للمنظور الجديد أو للصورة الجديدة يبدي ما يُشبِه الزهد في قديم منظوراته أو صوره؛ إذ همُّه أن ينقله كلُّ منظور إليه إلى منظور غيره، لأن لذته في الشيء الجديد؛ فصاحب الطارف لا يُقنعه التالد، وإن كان أحسن منه منظرا؛ وأحبُّ المنظورات إليه أو الصور تلك التي تنقله إلى أضدادها، لأنها أقدر على تجديد طاقته على التفرج، وهو لا أبغَضَ إليه من أن تتضاءل هذه الطاقة، ناهيك عن أن تنفد، لأن في نفادها موتَه.

فلننتقل الآن إلى بيان الخاصية الثالثة للتفرج، وهي: «تأذي قدرات المتفرج».

3. تضرُّر القدرات

ولو أن المتفرج، في سياق «الطقوسية» التي يضفيها على علاقته بالشاشة، يحدّد زمنا مخصوصا للقعود على كرسيه أمامها، فإنه يأخذ، على التدريج، في مَدّ هذا الزمن، حتى يستوعب أكثر وقته الفارغ؛ وقد يجاوز هذ الوقت، مع انتشار الشاشات في كل مكان، بدءا بمؤسسته وانتهاء بجيبه، وقد زُوِّد بها هاتفه المحمول؛ ولا يقال: ليست الشاشات واحدة، وأنه ينبغي التفريق بين الشاشات العامة والشاشات الخاصة، بل ينبغي التفريق، في النوعين من الشاشات: العامة والخاصة، بين شاشات الفرجة كالسينما والتلفزة

وشاشات الخدمة كالحواسيب والهواتف، لأنا نقول بأن المتفرج، بوصفه مُدمنا على النظر إلى الشاشة، لا يفرّق بينها من حيث علاقة التلذذ التي يقيمها مع الصور المعروضة عليها؛ وقد يتسبَّب هذا الإدمان على الصور في آثار بالغة على نشاطه الجسمي والنفسي والفكري.

1.3. الضرر الجسمي

إن تزجية المتفرج وقته، مثبِّتا عينيه في الشاشة، على مسافة قريبة منها، وجامدا على وضع مخصوص لرأسه وبدنه، تؤدي الى تعطيل الحركة الضرورية لجوارحه وأعضائه، هذه الحركة التي هي بمنزلة «العمل» الذي يجب في حقها، والذي به قوام وظائفها؛ ولا شك أن تكرُّرَ هذا التعطيل على مر الأيام يتسبَّب في ضمور العضلات وتصلّب المفاصل على مقداره؛ أما حاسة البصر، فقد تتعود على اتخاذ هيئة واحدة، وهي التحديق مع سكون وذهول، وتكون لها استجابات انعكاسية للإثارات الخارجية التي تأتيها من الشاشة، والتي تختلف شدتها الضوئية، حتى كأن حركات العين أضحت آلية أو غريزية، مُنتحِيةً جهة بعينها؛ فتتقلَّص بذلك استفادة المتفرج من إمكانات بصره في مسح المجال المتاح له، وأيضا من كيفياته في التعلُّق بالأشياء من حوله؛ فقد صارت الشاشة تتملَّك عينيه كما تتملك المخدرات متعاطيها؛ ولئن كنا لم نلاحظ بَعْدُ في ظاهر بنيته البدنية تغيّرا بارزا سوى ما تعلّق بنظره، تسديدا وتشديدا، فإن ما يشهده العالم من اكتساح الشاشات، إيذانا بثورة كبيرة في تقنياتها ووسائلها وشبكاتها وأشكالها، قد يتسّبب في حدوث تغيُّر تدريجي في جملة هذه البنية الجسمية، حواسا وأوضاعا، حركات وقدرات.

2.3. الضرر الفكري

معلوم أن الصورة مُدرَك حسي لا يقتنص من الأشياء إلا جوانب ظاهرة وجزئية، بينما الفكرة مُدرَك عقلي يقتنص من الأشياء جوانب باطنة وكلية؛ ومعلوم أيضا أن الصورة تنزل من الفكرة منزلة المعطى الذي يخضع لعملها التجريدي؛ لكن يبدو أن الأمر يتخذ، عند المتفرج، منحى عكسيا، إذ تصير الفكرة تابعة للصورة، بَدل أن تكون متبوعة؛ وإيضاح ذلك من أوجه أربعة:

أ. أن المتفرج لا يتلقى الصور، في عالمه الافتراضي، واحدة واحدة، حتى يتأتى له الوقوف عندها، وتبيُّن الروابط فيما بينها، وإنما تتدفق عليه هذه الصور تدفُّق السيل العَرِم، مباغتةً ومهاجمةً ومتقلبةً، لا تسمح له حتى باكتمال النظر إليها، فضلا عن إعمال النظر فيها؛ في حين أن الفكر يتطلب وقتا معينا لا تزاحمه فيه الصورة، حتى يُمارِس عملياته المختلفة: مقارنةً وتعليلا وتحليلا وتأويلا وتقويما.

ب. أن هذه الصور المتدفِّقة لا تنفك تنقُل المناظر الانفعالية والمثيرة بأقدار قد تبلغ نهايتها، صادمة كانت أو مُهيِّجة، بحيث لا تهدف إلى إفادة عقل المتفرج بقدر ما تهدف إلى إثارة وجدانه؛ وبهذا، تحول دون إقامة المتفرج للمسافة التي يتطلبها فكره لكي يمارس عملياته، معيدا بناء ما تلقَّاه من الصور.

ج. أن الشروح والتعليقات التي ترافق الصور تكون، في الغالب، معلومات مختصرة ومبتسرة، فلا تُغري المتفرج بالتوقف عندها؛ وقد تَطرق سمعه، فيعرض عنها، وكأنه لم يسمعها، لأنه يكون مأخوذا بالصور، لأنها، بحسبه، أنطق وأغنى من أن تحتاج إلى شرح أو تعليق.

د. أن القوة البالغة والاندفاع المباشر اللذين تتدفق بهما الصور أمام ناظريه، مع وجود سابق اعتقاده بأن الصورة أصدق نبأ، تجعله يتلقف هذا السيل من الصور، على علاته، متخليا، بالمرة، عن وعيه النقدي؛ فينتهي بشلّ عمله العقلي، مكتفيا بالتقبل الانفعالي والعاطفي لِما تراه عيناه، كأنهما سُحِرَتا أو سُكِّرتا.

3.3. الضرر النفسي

لـمّا كانت الصور التي يتلقاها المتفرج بهذه الكثرة الكاثرة وهذه السرعة الفائقة، وجب أن تَضرّ بقوة إحساسه وإنتاج خياله.

1.3.3. إضرار الصور بالإحساس يتمثل في تبلُّده؛ ذلك أن ترادف المناظر المؤثرة على بصره، إن ألما أو عنفا أو موتا أو مجاعة، إن جنسا أو شذوذا أو خلاعة، يجعل إحساسه بها يأخذ في الضعف شيئا فشيئا، فيُحتاج إلى أقوى من هذه المناظر لحفظ هذا الإحساس؛ وقد تتبارى وسائط الإعلام بتقنياتها ومنتجاتها المتجددة في تزويد المتفرج من الصور بما

يثيره أكثر، مجاوزة بالغ العواطف والانفعالات التي تحدث في حياة الناس؛ ومع ذلك، لا يلبث أن يتعود نظرُه عليها، هي الأخرى، فلا يعود يتأثر برؤيتها؛ وقد لا تحفظ ذاكرته منها إلا ظلالا باهتة، حتى كأنه لم يحدِّق إليها ذات يوم؛ ومهما تمادت هذه الصور في الإثارة، فإن لـلإحساس المتفرج حدا يقف عنده؛ إذ لا بد، مع الإدمان عليها، أن يتآكل الإحساس ويضمحل، فلا تعود أي صورة شاذة تثير المتفرج؛ بل، أسوأ من هذا، قد لا يعود يـُميّز بين الصورة التي هي نتاج التركيب الافتراضي وبين الصورة التي هي نقل لحدث واقعي؛ وحينئذ، لا يُرجى أن تـُحرّك فيه الصور الحية الشعور بالإنسانية، هذا إن لم يصل إلى درجة يفقد معها القدرة على التأثر بما قد يعاينه في الواقع من مناظر مشابهة.

2.3.3. إضرار الصور بخيال المتفرج يتمثل في عقم الخيال؛ وبيان ذلك من وجوه:

أ. أن تعرُّض العين لتتابع الصور بعضها في عقِب بعض، حتى بات هذا التعاقب أشبه بـ«**الشحن**» منه بالبث، يصيبها بـما يشبه «**التخمة**» التي تجِد نفسُ المتفرج معها الـمَلل أو الضجر، فلا يرتسم خياله بهذه الصور، ناهيك عن أن تقوَى مُخيِّلته على أن تستأنف ما رأته عينه، فاتحة فيه إمكانات جديدة أو أن تنشئ، من عندها، بدائل له، أو حتى أن تنسُج على منواله.

ب. أن السرعة الهائلة التي تُعرَض بها الصور المتلاحقة، مداهِمةً قلب المتفرج ولو أنها لا تداهم عينه، لا تدَع للمتفرج فُسحة يخلو فيها إلى نفسه، كي يطلق العنان لخياله، سارحا في عالم الممكنات.

ج. أن الصبغة الواقعية التي تتبدى بها الصور المبثوثة، على الرغم من أصلها الافتراضي، مع توخّي الإحاطة بالمصوَّرات في أدق تفاصيلها، وحتى في أخفى جوانبها شأنَ الأفلام، تُعفي المتفرج من أن يكلف نفسه تنشيط مخيلته؛ إذ لا فجوات يَسدُّها، ولا غوامض يستجليها في مسالك الأشخاص أو مجاهل الأماكن التي تعرِضها هذه الأفلام، فتتعطل فاعليته الإبداعية في المجال البصري.

فلنمض إلى بيان الخاصية الرابعة للتفرج، وهي: «استبدال الوهم بالحقيقة».

4. إبدال الوهم بالحقيقة

إذا كان المتفرج لا يتعلق قلبه، ولا عينه، بشيء تعلّقهما بالصورة، يبقى أن ننظر في علاقة الصورة بالواقع المصوَّر؛ فهل هي علاقة **محاكاة** أو علاقة **مبادلة**؟ فواضح أن حدَّ الصورة المتداول هو أنها تَـمثيل اصطناعي للشكل الخارجي للشيء المصوَّر، بحيث على قدر إتقان هذا التمثيل الاصطناعي، يكون أداء الشكل الخارجي موافقا لهذا الشيء؛ إذ قيمة التمثيل في هذا الأداء الواقعي، لأن الشيء المصوَّر هو المقصد؛ أما الصورة، فهي مجرد وسيلة؛ لكن يبدو أن وسائط الإعلام والتواصل، وهي تتكاثر وتتداخل، باتت تتعامل مع الصُّور بغير هذا المفهوم التقليدي الذي يجعلها تحاكي واقع المصوَّرات، هذا التعامل التقني الذي تسبّب في فَنَاء المتفرج في الصورة؛ فلنوضح بعض جوانب هذه المعاملة الإعلامية للصور التي تنقلها من وضع المحاكاة إلى وضع المبادلة.

1.4. تقديم الصورة على الخبر

أخذت الصورة المعروضة تستقل عن الخبر المنقول من جهة الفائدة والتأثير؛ ذلك أن الخبرَ لا تصاحبه دائما الصورة المناسبةُ له، فقد تُصاحبه صورةٌ أخرى معدَّلة من هذه الصورة المناسبة، بل قد تُصاحبه صور من «الأرشيف» تكون لها به صلة بعيدة أو لا تكون، بل قد يتكرر عرْضُ الصور عينها، حتى ترتسم في ذهن المتفرج، صورا مجرَّدة أو صورا مُنمَّطة؛ وقد تُعرَض الصُّوَر من غير تنبيه على مناسبتها أو زمانها أو مكانها، حتى كأنها ناطقة بما هي كذلك عن أصلها وفصلها؛ وحتى إذا صاحبت الخبرَ الصورةُ التي تناسبه، فقد لا يكفي وقتُ عرضها لتبيـُّن وجه هذه المناسبة، فتمضي وكأنها تستقل بنفسها؛ من هنا، تبدو الصُّوَر في واد، والخبر في واد آخر؛ ولـمّا كان المتفرج مأخوذا بالصورة أكثر مما هو مأخوذ بالخبر، جاز أن يُوهِمه وجودُ هذا التفاوت بين الطرفين أثناء البَثّ بأن انطباع الصورة مُقدَّم على التقاط الخبر، بل جاز أن يوهمه بأن في الصورة غناءً عن الخبر، فيزداد عنه لهوا وانصرافا، طالبا الفائدة، لا في الخبر، وإنما في الصورة، لا سيما وأنها، على زمنها الخاطف، قد تحمل مضمونا أغنى.

2.4. سلب الصورة لميزات الشيء المصوَّر

أخذت الصورة تفقد دورها كوسيلة لتصبح مقصودة لذاتها، بل تفقد وصفها كعلامة دالة على غيرها؛ إذ اعتُبِرت قوتها نابعة، لا من تـمثيلها للمصوَّر، وإنما من تـمَيُّزها في حد ذاتها، إن قدرةً على كشف ما لا يُكشف، إذ تنزِع منه مكشوفيته، أو قدرةً على حفظ ما لا يدوم، إذ تنزِع منه ديموميته، أو قدرة على إحضار ما لا يَحضر، إذ تنزِع منه حضوريته، أو قدرةً على تحريك ما لا يتحرك، إذ تنزع منه حركيته؛ ومتى صارت الصورة بهذه الأوصاف المنسوبة، في الأصل، للمصوَّر: كشفا وحفظا وحضورا وحركة، فقد يحمل الشغفُ بالصورة المتفرجَ على أن ينسى سابقَ تطلُّعه إلى المصوَّر، ظانا أنه سوف يظفر في الصورة القريبة بـما يطلبه في المصوَّر البعيد؛ والحال أن ما تنزِعه الصورة من المصوَّر لا يُنقَل إليها تحقُّقا، لكن توهُّما، فيزيد هذا التوهم الصورة بُعدا عن المصوَّر، جاعلا المتفرج يزداد تَلَفا في الصورة.

ولما كانت الصُّوَر تصل إلى المتفرّج مضيئة وحيّةً وحَرِكة (بكسر الراء) وجاذبة للنظر، انتزعت منه التصديق بها انتزاعا، باعتبارها شهادة على الواقع لا تُضاهَى، حتى كأن الشيء المصوَّر ماثل بنفسه للعيان؛ وكل ما اتصف بهذا الوصف لا يكون، في تقدير المتفرّج، إلا غاية في الصدق والأمانة؛ وما ذاك إلا لأنه يتوهّم أن آلات التصوير الدقيقة التي استخدُمت في التقاط هذه الصور الضوئية أو الرقمية، على خلاف الصور التي ترسمها الأيدي كاللوحات الفنية، قادرة على أن تقتنص المصوَّرات عن مسافة مضبوطة، وتعيد إنتاجها بأمانة، وتردّها إلى أصلها دون أدنى تغيير، جاعلة تصويرَ الشيء أقرب إلى إحضاره بذاته منه إلى استحضاره بصورته؛ فتبدو وساطتها في توصيل الصُّور إلى المتفرج وكأنها لم تكن، وكأن الواقع هو الذي يُصوِّر نفسه من خلالها؛ والحال أن تقنيات الصورة، على فائق دقتها وبالغ تطورها، تتدخل في الصور التي تأخذها من مظانها، وتُعِدُّها للبث في برامج مخصوصة؛ ويتخذ هذا التدخل أشكالا وكيفيات ومقادير تختلف باختلاف كفاءات المنتجين وقدرات التقنيين، بل باختلاف أحوالهم الوجدانية وأغراضهم المادية، بدءا بالزوايا التي تؤخذ منها هذه الصور، وانتهاء بتنسيقها مع مختلف الأصوات التي ترافقها؛ فيُضفي هذا التدخل لباسَ الصنعة الفنية على الصُّور، مضيفا إليها ما لا يوجد

في المصوَّرات، أو مسقطا منها ما يوجد فيها، إن قليلا أو كثيرا.

3.4. تقديم الصورة على الشيء المصوَّر

إن إدمان المتفرج على النظر إلى الصور يجعله لا يشعر بالسعادة إلا عندما يتسمَّر في مقعده أمام الشاشات، متفرغا للنظر إليها كما يُتفرَّغ للعمل، معتزلا الناس، ومكتفيا بذاته، وملتزما خاصة نفسه؛ فبَيِّـن أن المتفرج الذي يكون بهذا الوصف يصير إلى إيثار التعامل البصري مع الصور في عالمه الافتراضي على تعامله المباشر مع المصوَّرات في عالم الواقع؛ إذ تغدو الصور، عنده، لا مجرد بدائل افتراضية من المصوَّرات، وإنما كائنات لها من الحقيقة والفاعلية ما للمصوَّرات، فيجنح إلى الاستغناء بالكائنات الافتراضية عن المصوَّرات الواقعية، هذا، إن لم يَرَ أنها هي التي تُـمثِّل حقيقة هذه المصوَّرات؛ ولما امتلأت عيناه بهذه الكائنات الخيالية كأشد ما يكون الامتلاء، وأُشرِب قلبه بها كأقوى ما يكون الشرب، صار إلى إسقاط كيفيات تعامله الافتراضي معها على تعامله مع المصوَّرات في الواقع كما لو أن العالم عبارة عن شاشة كبرى بين يديه، فتغلب على تصرفاته إزاء الأشياء والناس أوصاف الانفعال والإهمال والتشهي والتحكم والتقلب والتسلط التي ورثها من فاحش تفرّجه، فضلا عن أن آراءه في الأشياء وأحكامه على الناس تكون تبعا لما رآه على الشاشة؛ ولا يبعد أن يَبلُغ به الحدَّ الذي يُعامل فيه الناس معاملةَ تافِه الأشياء، فلا يقيم لكلامهم وزنا، ولا يحترم لوجودهم حقوقا، ولا يعطي لحضورهم اعتبارا، نازعا منهم واقعيتهم وأخلاقيتهم، بل إنسانيتهم، وقاطعا أسباب الاستئناس بهم والاجتماع إليهم.

وهكذا، يتضح أن الإيغال في التفرج ينحط بصاحبه من رتبة التعامل مع الصور بوصفها **أشباها** للمصوَّرات إلى رتبة التعامل معها بوصفها **أبدالا** منها، مستبدلا بعالم الواقع عالم الافتراض، مازجا بين الحقيقة والوهم بقوة، حتى لا قدرة له على التعرف إليهما.

وهذه الرتبة الدنيا من التعامل مع الأشياء هي التي تناولها بالبحث والتحليل

الفيلسوف الفرنسي «جان بودريار»[21] في كتابه: **الاختلاق والمختلَقات**[22]؛ إذ يعتبر أن الصورة تقلبت في أطوار أربعة متتالية، هي:

أ. الصورة انعكاس للواقع

ب. الصورة حجاب وتشويه للواقع

ج. الصورة حجاب لغياب الواقع

د. الصورة لا علاقة لها بأي واقع.

ويرى أن الأطوار الثلاثة الأولى تجعل من الصورة عبارة عن «**مظهر**»؛ فتكون، في الطور الأول، مظهرا جيدا؛ وفي الطور الثاني، مظهرا رديئا؛ وفي الطور الثالث، تتخذ لباس المظهر؛ أما، في الطور الرابع، فليست مطلقا من جنس المظهر، لكن من جنس «**الـمُختلَق**»[23].

ويُعلّل «بودريار» التعارض بين «**الاختلاق**» و«**التظاهر**»، بكون التظاهر يحفظ «مبدأ الواقع» والاختلاقُ لا يحفظه؛ إذ أن الذي يُظهر خلاف ما هو عليه في واقعه، يبقى مدركا للفرق بين مظهره والواقع، في حين أن «**المختلِق**» يفقد القدرة على تـمييز الحق من الباطل والواقع من الخيال؛[24] كما أنه يقيم تعارضا بين «**الاختلاق**» و«**التمثيل**»، ويَردُّه إلى كون التمثيل يحفظ «مبدأ التكافؤ بين الواقع والعلامة على الواقع» ولو أنه تكافؤ وهمي، بينما الاختلاق لا يحفظ هذا المبدأ؛ إذ أن العلامة لا تُبقي على وجود الشيء الذي

---

(21) Jean Baudrillard 1929-2007.

(22) العنوان بالفرنسية **Simulacres et simulation**؛ نستعمل لفظ «اختلاق» في مقابل «simulation»، إذ لا يدل على مجرد التظاهر أو المظهر، بل إنه ينشئ واقعا آخر غير الواقع المعهود؛ وتعريف **المنجد** لـ«الاختلاق» قريب من المقصود بـ«simulacre» متى جعلناه عاما، لا خاصا بالقول كما غلب فيه استعماله؛ وهذا التعريف هو كالآتي: «اختلق: أظهر كشيء حقيقي ما لا أساس له من الصحة، ما هو من نسج الخيال».

(23) Simulacres, p. 17.

(24) نفس المصدر ص 12.

هي علامة عليه، أو بلفظه، «**تَقتله**» أو «**تُعدمه**»[25]؛ والصورة المبثوثة، بما هي علامة، «تقتل» المصوَّر، أى نموذجها في الواقع؛ فيقول:

- «لم يَعُد الأمر يتعلق بمحاكاة جادة أو ساخرة، ولا بمزاوجة [الشيء بصورته]، بل يتعلق باستبدال علامات الواقع مكان الواقع»[26].

فلم يَعُد «الاختلاق» تصويرا للواقع، بل **إنتاجا** له؛ فقد أضحى الاختلاق يسبق الواقع، وجودا؛ لذا، فإن الواقع الذي يُنتجه الاختلاق ليس هو الواقع الذي تُمثّله الصورة اللاحقة أو تحاكيه؛ وحتى يفرّق «بودريار» بين الواقعين: السابق أو المصوَّر واللاحق أو المنتَج، فقد استعمل بصدد هذا الواقع الأخير مصطلح «**الواقع المُفرِط**»[27]، قائلا:

- «في هذا الانتقال إلى فضاء لم يَعُد انحناؤه هو انحناء الواقع، ولا الحقيقة، يبدأ عهد «الاختلاق» بتصفية كل المسمَّيات، بل، أسوأ من ذلك، [يبدأ] ببعث صناعي لهذه المسمَّيات في أنساق من العلامات، وهي مادة أطوع من المعنى، من حيث إنها تقبل كل أنساق التكافؤ وكل التقابلات الثنائية وكل الجبر التركيبي»[28].

4.4. تلفزة الواقع[29]

لا أحد يمكن أن ينكر أن انعطافا جديدا حدث في التفرج مع ظهور ما سُمِّي بـ«**تلفزة الواقع**»؛ وقد نُطلق على هذا المنعطف الجديد في التفرج اسم «**التفرج المباشر**»؛ وتتولى «تلفزة الواقع» بث برامج مخصوصة تَحدَّدت ملامحها الأولى في مطلع الثمانينيات من القرن الماضي، ومرت بأطوار ثلاثة أساسية: طور «إعادة بناء الواقع» وطور «ملاحظة

(25) نفس المصدر ص 16.

(26) نفس المصدر ص 11.

(27) المقابل الفرنسي: L'hyperréel.

(28) **Simulacres**, p. 11.

(29) المقابل الإنجليزي: «real-tv» أو «Reality television» والمقابل الفرنسي: «Télé-realité».

الواقع» وطور «توليد الواقع»[30]، وانتشر تأثيرها على نطاق واسع، وامتد إلى البرامج التي لا تنتسب إلى نفس الجنس كالنشرة الإخبارية.

وتأخذ «تلفزة الواقع» بمبدإ أساسي، وهو **العمل على مجاوزة طور تَـمثيل المصوَّرات إلى طور مثول هذه المصوَّرات للعيان بذاتها**، بدعوى أن الوساطة التوصيلية التي كانت تقوم بها «التلفزة» بين الوقائع والمتفرج يمكن أن تضمحل، فلا تعود الوقائع موسوطة كما كانت، أي، في نهاية المطاف، لا تعود «متلفزة»، بمعنى أنها تغدو مجرّدة من القيود التي كانت تضبط، إلى حد الآن، هذه الواسطة الإعلامية الكبرى؛ أو قل إن مقتضى «تلفزة الواقع»، على نقيض ما يتبادر إلى الذهن، هو أن **التلفزة تَفْنَى، والواقع يَبْقى**؛ فإذن حق المتفرج المباشر أن يكون وجها لوجه مع الوقائع كأنها أُحضِرَت له، بل كأنها حَضَرت بنفسها إليه، حتى يراها؛ وإذا أُحضِرت أو حَضرت بنفسها، فكأنه هو الذي حضرها؛ فبغية المتفرج المباشر إنما هي أن يكون حاضرا حيثما حضرت التلفزة، أي حيثما حدث حادث أرادت أن يُتفرَّج عليه، حتى لو كان غاية في الابتذال.

ويمكن اختصار الخطوات التي تتّبعها «تلفزة الواقع» في وضع برامجها[31] كما يلي:

أ. يتم اختيار مجموعة مخصوصة من المترشحين لهذه البرامج حسب معايير محددة تُقدِّر استعداداتهم النفسية وخصوصيتهم الخُلُقية ومؤهلاتهم الجسمية كما تضبط أصولهم الأسروية وحيثياتهم الاجتماعية؛ وغالبا ما يساوي عدد الإناث فيها عدد الذكور، وقد يصل مجموعهم إلى ستة عشر فردا، وتتراوح أعمارهم بين 20 و30 سنة؛ وينتمي جُلُّهم إلى الطبقة الوسطى من الناس.

ب. يخضع أفراد هذه المجموعة لمباراة أشبه بمباراة اللعب؛ إذ تدعوهم إلى التنافس فيما بينهم بقصد فوز أحدهم، ويتم اختياره بآلية الإقصاء المتوالي للمتنافسين، ويوكل إلى

---

(30) Luc DUPONT: **Téléréalité, Quand la réalité est un mensonge**, p 39.

(31) يمكن أن نذكر من هذه البرامج:
Secret Story, Big Brother, Loft Story, Nice People, Les Colocataires, Dilemme, Bienvenue à Jersey Shore.

هيئة من الخبراء أو لجنة تحكيم القيام بهذا الإقصاء، وقد يُدْعى المتفرجون إلى الإسهام فيه.

ج. تُحبس هذه المجموعة المختارة، لمدة قد تستغرق شهورا، في مكان منعزل عن باقي العالم الخارجي نحو مخزن أو دار أو قصر أو جزيرة...، ومُهيًّا بطريقة تجعل أفراد هذه المجموعة مضطرين إلى التعايش على الدوام فيما بينهم، ومعرَّضين للتزاحم على بعض الحاجات، والتنازع فيما بينهم، ولِتوتير علاقاتهم بأنفسهم، بل معرَّضين للقيام ببعض الأفعال الخاصة على مرأى ومسمع من الجميع إلى حد خلع ثيابهم وكشف عوراتهم.

د. يُوفَّر لهؤلاء المشاركين محلٌّ مخصوص أشبه بكرسي الاعتراف في الكنيسة يلجؤون إليه كلما أرادوا أن يُسارُّوا الطرف المنتج بعواطفهم وانطباعاتهم الخاصة عن أطوار المباراة التي يخوضونها وعن أحوال المتبارين الذين يواجهونهم.

هـ. يتم تجهيز مكان المباراة بوسائل تقنية غاية في الدقة والتطور تحيط بكل جوانبه، وتنفذ إلى كل موضع فيه، إلا ما ندر؛ وتشمل عددا هائلا من آلات التقاط الأصوات والصور، بعضها «كاميرات» يُتحكم فيها عن بُعد وتُثبَّت في السقوف، حتى تلتقط صورا مشرفة على الواقع كأنها تغوص فيه، وأخرى يُسيّرها مصوِّرون مختبئون وراء الأثاث، تلتقط صور المتبارين مواجَهةً، وغيرها حُجبت كليا عن الأنظار؛ وبعض هذه الآلات عبارة عن «ميكروفونات مصغَّرة» يحملها باستمرار المتبارون معهم.

وغاية «تلفزة الواقع» من هذا كله: تحضيرا وتجهيزا، هو تمكين المتفرج من أن يرى بملء عينيه، عن طريق البث الحي لمجموع البرنامج، كل أوضاع وأحوال المتبارين، جلِّها ودقّها، عامّها وخاصّها، لحظة بلحظة، وغالبا ما يتطلب هذا «**التفرج المباشر**» اشتراكا مخصوصا؛ وزيادةً في إضفاء الصبغة الواقعية على البرنامج، تُهيب «تلفزة الواقع» بجمهور المتفرجين أن يتدخَّلوا في سير القصة الكبيرة التي تدور أحداثها تحت أبصارهم، فيقرروا بأنفسهم من يرونه جديرا بأن يواصل دوره فيها، ضامنا لهم مزيد الاستمتاع بالنظر إليه، حتى تُتوَّج نهايتها بفوز من فاز، وقد ثمِلت أبصارهم.

ليس هذا مقام التعرض لمضامين هذه البرامج الغريبة، وحسبنا أن نوضح كيف أن

الواقعية التي تُنسب إلى «تلفزة الواقع» جدّ مبالغ فيها، بل هى إلى الوهم أقرب منها إلى الحقيقة، وذلك كالآتي:

أ. ليس المقصود بهذه البرامج إطلاع المتفرج على منظر أو مناظر من الواقع، حتى يكون على بيّنة منها، متصرفا إزاءها بحسب هذا الاطلاع، بقدر ما هو، بالأساس، تسليته بهذه المناظر؛ إذ يقوم دور المنتجين في تعقب أسباب هذا التسلية في المناظر، وإبرازها بما يحققها؛ والحال أن تعريف المتفرج بالواقع، بل إيصاله به كما يزعمون، لا يكون بجعله يتسلى به، بل بجعله يتَملـَّاه؛ **إذ التملّي استمتاع يُمليه عليه الواقع، بينما التسلّي استمتاع يسلو به عن الواقع**، فأين هذا السُّلُو من ذاك الإملاء!

ب. إذا كان المراد بـ«التفرج المباشر» هو التلقي الآني للصور، فهذا لا يصح؛ إذ أن هناك دائما تفاوتا بين لحظة التقاط الصور ولحظة بثها على الهواء، ذلك أن طاقم الإنتاج لا يفتأ، أثناء إنجاز التصوير، ينتقي بين الصور والأصوات الملتقطة تلك التي تناسب الأهداف المرسومة والآثار المتوخاة، صارفا مقاطع الكلام وصور الأحداث التي تضادّها.

ج. إذا كان المراد بـ«التفرج المباشر» هو شهود الواقع على ما هو عليه؛ فهذا، هو الآخر، غير صحيح؛ ذلك أن الصور المبثوثة تخضع لأعمال الإنتاج والإخراج، مما يجعلها تبدو أشبه بـ«المشاهد» المسرحية منها بـالمناظر الحقيقية؛ إذ تتضمن «ديكورا» وإضاءة وتحضيرا كما يظهر المتبارون وكأنهم يلعبون أدوارا كأدوار الممثلين، يطلقون فيها العنان لأحاسيسهم، ويأتون أفعالهم على مقتضى هذه الأحاسيس، حتى تفضي إلى نزاعات حادة بينهم أشبه بالحبْكات التي تشد الأنظار إلى حين انفراجها؛ وبهذا، تكون الصور المبثوثة، لا صورا عفوية منبثقة من الواقع، بل صورا مبنية مأخوذة من الخيال.

د. إذا كان المراد بـ«التفرج المباشر» هو التعرف على واقع الأشخاص؛ فهذا، بدوره، لا يصح؛ ذلك أن المشاركين في هذه البرامج هم عيّنة منتقاة روعيت فيها صفة النموذجية النادرة، بل الغريبة، لكي تكون هذه العيّنة جالبة للأنظار ومحدثة للآثار، حتى إن أفرادها أنفسهم وقعوا تحت تأثير هذا التوجه في اختيارهم، فعادوا لا يفترون عن إبراز هذا

الجانب الشاذ في شخصياتهم، إن صفات في بنياتهم أو أشكالا في لَبْساتهم؛ وواضح أن مِثل هذا الانتقاء يتضمن من التكلف ومن أسباب الحث عليه ما ينأى به بعيدا عن تمثيل أحوال الأشخاص في حياتهم اليومية.

فيتبين إذن أن المتفرج المباشر ليس له من مباشرة الواقع شيء، إذ الواقع الذي تزعم «تلفزة الواقع» أنها توصّله إليه، أو على حد تعبيرها، تصله به، ليس واقعا معطى ومباشرا، لكنه واقع مبني موسوط، إذ أقصى ما تستطيع هذه التلفزة هو أن تضع تصوُّرات وتخيّلات للواقع؛ والتصوراتُ والتخيلاتُ عبارة عن إعادة بناء للواقع، وكل بناء للواقع يوجب الانفصال عنه، إما انفصالا قريبا كما في حالة التصور، أو انفصالا بعيدا كما في حالة التخيل؛ وعلى هذا، فإن المتفرج المباشر إنما هو متفرج يظن الحقيقة موجودة حيث يوجد الوهم، ويظن الواقع موجودا حيث يوجد الخيال، ويظن الاتصال موجودا حيث يوجد الانفصال.

فلننتقل إلى توضيح الخاصية الخامسة للتفرج، وهي: «التلصُّص».

5. آفة التلصّص

لئن كان المتفرج يستمتع بنظره إلى الصور، فليس استمتاعه من قبيل الاستمتاع الذي يحصل للناظر السَّويّ؛ فالعين كغيرها من الحواس باب من أبواب الاتصال بالعالم؛ ولا بد لـمِثل هذا الاتصال من أن يُحدِث في النفس المتعة، لأنه يزيد في سعة المعرفة وغور التجربة؛ غير أن المتفرج يتعدى هذا الحد الذي يقف عنده الناظر السوي، واقعا فيما يُعرف بـ«**التلصُّص**»[32]؛ وقد نـميّز في هذا التلصص بين ضربين نسميهما على التوالي: «**التلصُّص الجزئي**» و«**التلصُّص الكلي**».

1.5. التلصص الجزئي

لا يكتفي المتفرج بأن تكون لعينه خصوصية إدراكية واستمتاعية ليست لغيرها من

---

(32) مقابله الفرنسي: «voyeurisme».

الحواس، بل أيضا يسعى إلى أن تكون هذه الحواس الأخرى تابعة لها؛ وهكذا، يطغى النظر لديه على الإدراكات الأخرى، قائما مقام الشاهد، بل الحاكم عليها؛ فما زكَّاه النظر، احتمل الوجود واستحق الاعتبار؛ وما لم يُزكّه، احتمل العدم واستحق الإلغاء، كأن الأصل في الادراك أن يكون نظرا، ولا يصار إلى غيره إلا بدليل، وهذا الدليل هو النظر ذاته؛ فالمسموع، على سبيل المثال، مسموع، لأن النظر شهِدَ له بذلك، وكل مسموع لا يقارنه نظر بوجه من الوجوه، فهو في حكم المشكوك فيه، وإلا فلا أقلَّ من أنه في حكم المتوقَّف فيه؛ وعندما لا يترك **«طغيانُ النظر»** عند المتفرّج مجالا لباقي الحواس أن تـمارس وظائفها على مقتضاها، فلا يُظن أن نظر المتفرج يزداد حدة وشدة، بل، على الضد، تزداد آفاق إدراكه ضيقا وانحسارا، لأن هذه الحدة ـ أو الشدة ـ يذهب بها تدفّق الصور أمام ناظريه كالسيل؛ إذ هذا التدفق هو بمثابة مخدِّر أو مسكّر للناظرَيْن؛ فحتى ولو بالغ المتفرج في فتحهما، فكأنه لا ينظر بنفسه إلى الصور المتدفقة، بل **يُنظَر به إليها**، إذ تكون إرادة النظر قد سُلبت منه، ومُنحت للصور، فاعلةً به ما تشاء.

يلزم من هذا أن استمتاع المتفرج بالإدراكات الأخرى لا يكون استمتاعا بها لذاتها، باعتبارها نوافذ مفتوحة على العالم، بل يكون متفرعا على استمتاعه بالنظر الذي يُحتمل أن يقترن بها، كما إذا طرق سمعَه صوت حسن، استعد لأن ينظر إلى صاحبه؛ وإذا قصُر استعداده عن إيصاله إلى بغيته، تخيّل أنه ينظر إليه، مستمتعا بهذا النظر الوهمي، كأن هذا الصوت الحسن هو صورة حسنة؛ ولا شك أن سلطان هذا الاستمتاع البصري على المتفرج يحرمه من ألوان الاستمتاع التي تصحب الإدراكات الأخرى، وإلا فلا أقل من أنه يشوّش عليها بـما يجعله لا يتمتع بها تـَمتُّع الناظر الذي لم يستهلك نفسه بالكلية في النظر؛ وعندما لا يترك استبداد الاستمتاع البصري بالمتفرج مجالا لأن يستمع بباقي الادراكات على الوجه الذي ينبغي، فلا يُظنُّ أن استمتاعه البصري يزداد قوة واكتمالا، بل، على العكس، تزداد إحساساته تبلُّدا وانتقاصا، لأن هذه القوة ـ أو الاكتمال ـ لا يمكن أن تتأتّى للمتعة إلا إذا لم يكن يعقُبها ألم؛ أمّا وأن الاستمتاع البصري الفاحش يعقبه الألم حتما، إذ هو عين الألم الذي يجده كل مُدْمِن؛ وكلما زاد إدمانه، اشتد ألمه؛ فلا يبرحه الخوف بأن ما يُدمن عليه لا يدوم أو لا يكفي، فكيف الحال إذا انقطع عنه لسبب

لا يستطيع له دفعا أو لوضع لا يجد منه مخرجا!

ولا يقتصر المتفرج على ردِّ المتع الإدراكية المختلفة إلى المتعة البصرية، بل يقيم علاقة خاصة بهذه المتعة؛ إذ يُخرجها من نطاق الأثر الحاصل باتصال العين بالعالم، نافذةً مفتوحة عليه، ليُدخلها إلى نطاق **اشتهاء** هذا الاتصال لذاته؛ و«اشتهاءُ الاتصال» غير مجرَّد الاتصال، إذ الاتصال ضروري للوجود في العالم، بينما «اشتهاء الاتصال» ضروري لـ«**حب الوجود**» في هذا العالم؛ وهكذا، يجعل المتفرج متعته البصرية تزدوج بالشهوة، فتنتقل عن وصفها الأول الذي هو اللذة المعطاة إلى وصف «اللذة المشتهاة»؛ فيتبيَّن أن ما يقوم بعين المتفرج ليس فعلَ النظر كما يقوم بأذنه فعل السمع، بل تقوم بها «**شهوة النظر**»؛ فالمتفرج، على الحقيقة، لا ينظر إلى الصور رأسا، وهي تهجم عليه، بل **تشتهي** نفسه أن تنظر إليها، وهي تتدفق عليه؛ والأصل في الشهوة أن لا تنفك عن ملازمة النفس، حتى وإن حصل الظفر بالشيء المشتهَى، لأن خمودها لا يدوم أبدا، بل تعود إلى الانبعاث كما كانت أوّلَ مرة؛ لذلك، لم يكن لإقبال المتفرج على الصُّور حد يقف عنده، لأن شهوة النظر مغروزة في نفسه.

وإذ عرفتَ أن علاقة المتفرج بالمتعة ليست علاقة مباشرة، بل علاقة تتوسط بشهوة النظر، فاعلمْ أن تَعلُّق الشهوة بالمنظورات الحسية ليس واحدا، بل يختلف باختلاف هذه المنظورات؛ والمتفرج يصبو إلى أن يبلغ تعلُّقه بالصُّور أقصى مداه؛ ولما كان **المنظور الجنسي** كالسوءات أقوى المنظورات الحسية تهييجا للشهوة، احتاجت الصُّور لديه إلى أن تنزل رتبة هذا المنظور الجنسي، حتى تكون أشهى من غيرها؛ لذا، لا غرابة أن يصطبغ تعلُّق المتفرج بالصور بصبغة الشهوة الجنسية التي يصطبغ بها التعلُّق بالوقاع؛ وهكذا، فإن علاقته بالصُّوَر تتجاوز علاقة الاستمتاع بالنظر إليها إلى ما يشبه علاقة الاستمتاع بنيل الوطر منها كأنها صور للفروج؛ **فالمتفرج يشتهي أن ينظر إلى الصور، لا بشهوة النظر فحسب، بل أيضا بشهوة الجنس، أي بشهوة النظر المفضي إلى المتعة الجنسية**؛ فاستمتاع المتفرج بالصور المبثوثة ينطوي على الاستمتاع الجنسي بها كما لو كانت سوءات؛ لذلك، فحقيقة المتفرج أنه يخرج من وصف الناظر إلى وصف «**المتلصِّص**»؛ ومعلوم أن المتلصِّص هو الذي ينظر إلى سوأة غيره من وراء الستار، مستمتعا بهذا النظر؛ والمتفرج متلصِّص،

لأنه ينظر إلى سوأة غيره من خلال الشاشة، مستمتعا بهذا النظر، لأن الصورة أضحت، في حقه، سوأة.

وقد تفطَّن أهل التحليل النفسي، وهم العارفون بالجانب الشهواني من الحياة النفسية، إلى هذه **الصلة بين «المتفرج» و«شهوة الفرج» التي تجعل منه متلصّصا**؛ فقد كان «فرويد»، مؤسس هذا العلم، أول من بحث شهوة النظر، وسماها «سكوبوفيليا»[33]، أي **«حب النظر»**؛ واعتبر أن هذا الحب قد يخرج عن حده، فيصبح شذوذا، أي يصبح محب النظر متلصصا، مبينا مظاهر هذا الشذوذ على التفصيل، وهذا قوله:

- «إن لذة النظر تصبح شذوذا:

أ) متى انحصرت في الأعضاء التناسلية.

ب) متى لم تشعر بالاشمئزاز (التلصص: النظر إلى وظائف التبرز).

ج) متى صرَفت عن الفعل الجنسي العادي، بَدَل أن تكون ممهدة له»[34].

يترتب على هذا البيان للشذوذ البصري أن **المتلصص هو المتفرج الذي يستغني عن شهوة الفرج بالنظر إلى الصور**، لأن الصور أمست، بالنسبة إليه، سوءات يجد في النظر إليها المتعة التي يجدها في الوقاع، حتى ولو كانت صورا تشمئز النفوس من مجرد ذكرها، ناهيك عن وقوع النظر عليها.

وإذا كان «فرويد» قد أقر بوجود الصلة بين التفرج وشهوة الفرْج عند المتلصص، فإن «لاكان» بنى على هذه الصلة، وأقر وجود صلة ثانية لديه، وهي **الصلة بين «التفرج» و«الفُرجة»**؛ والفرجة هنا بمعنى «الفتحة»؛ إذ يرى أن المتلصص يجعل من نفسه الفتحة التي ينظر منها: سواء كانت ثقب القفل أو نافذة أو منظارا أو ثغرة في الستار أو شقة في الجدار أو مكمنا في الأشجار؛ إذ الفرجة هي الصورة التي يتخذها النظر، فهو دارة العين وقد ملأها الفراغ، فيقول:

---

(33) المقابل الفرنسي: Scopophilie.

(34) **Freud, Trois essais sur la théorie de la sexualité,** p. 42.

• «أما بصدد الدافع الخاص بحب النظر، فإننا نهمل دائما ما هو جوهري، ألا وهو الفرجة! إن الفرجة، بالنسبة إلى المتلصص، عنصر من عناصر البنية لا يمكن الاستغناء عنه مطلقا [...]؛ إن الذات تصير، هي نفسها، [...] مردودة إلى حيلة الفرجة [التي لجأت إليها]؛ فهذه الحيلة تأخذ مكان الذات وتجعلها بالفعل مردودة إلى الوظيفة البئيسة التي هي وظيفتها؛ فالذات، من حيث الاستيهام الذي تتعاطاه، هي الفرجة»(35).

ينتج من هذا التحديد للفرجة أن المتلصِّص هو المتفرج الذي ينتقل من حالة كونه مشتهيا النظر إلى **حالة كونه، هو بعينه، نظرا**؛ ومتى صار نظرا، أضحى أشبه بالشيء المفقود الذي لا يُظفر به أبدا، فيلزم أن المتفرج، بوصفه متلصصا، لا نهاية لتفرّجه، حتى ولو وقع كشفه، وفشلت حيلته البصرية؛ ولئن كان هذا الكشف مُذلا له، فإنه يبقى الحافزَ له على تجديد تفرُّجه بعد أن فشل فيه، فضلا عن أنه يجد في هذا الإذلال المرغوب فيه متعة كالمتعة التي يجدها في كونه نظرا.

وقد نجمع بين الصلتين: الصلة التي أقامها «فرويد» بين «التفرج» و«الفرْج»، جاعلا المتفرج يحصر نظره في الفرج، والصلة التي أقامها «لاكان» بين «التفرج» و«الفرجة»، جاعلا المتفرج ينقلب إلى فرجة، أي فتحة؛ ونستنتج منهما «**الصلة بين الفرْج والفرجة**»، فنقول بأن المتفرج **إنما يطلب النظر إلى فُرْجة الفرْج**، سواء بقي على حاله كذات ناظرة كما عند «فرويد» أو انقلب إلى نظر كما عند «لاكان»؛ ونجد عند التحليلين النفسانيين المذكورين من الدعاوى ما يؤيد هذه النتيجة.

فكلاهما يقول بما سماه «فرويد» بـ«**منافذ الجسم المثيرة للشبَق**» مثل الفم والشرج والفرج، وواضح أن المنافذ فُرجات؛ كما يقولان بأن المتلصص يريد أن ينظر إلى عملية إيلاج الذكر في الفرج، مستمتعا بهذا النظر، دون خوف عليه من الإخصاء؛ وقد نستنتج من ذلك أن الإيلاج إنما هو فتح فرجة حيث لم تكن موجودة، وأن المتلصص يطلب أن ينظر إلى الفرجة وقد فُتحت؛ ويقول «فرويد» بما أطلق عليه اسم «**المشهد الأصلي**»، وهو المشهد الذي يرى فيه الطفل، حقيقة أو وهما، مضاجعة أبيه لأمه، متأولا لها بأنها اعتداء

---

(35) LACAN, **Le désir et son interprétation**, p. 495-496.

فاحش على أمه؛ وما يدريك! لعل الطفل يتصور أن العنف الممارَس على أمه هو عبارة عن إيقاع فُرجات بجسمها، بدءا بفرجة الفرج الناتجة عن الإيلاج؛ كما أن «لاكان» يقول بأن المتلصص يقرر بأن كل الناس يملكون قضيبا، فيريد أن ينظر إلى فرج المرأة عن غفلة منها، حتى إذا لم ير لها قضيبا، أنكر ذلك؛ وقد نبني على هذا القول بأن المتلصص لئن لم يَرَ للمرأة قضيبا، فلا بد أنه يكون قد رأى فُرجة، فكذَّب ما رأته عينه، فيعاود النظر طالبا للقضيب حيث لا يكون؛ أضف إلى ذلك أن عينه التي رأت فَقْد المرأة للقضيب ورأت، بدلا منه، الفرجة، جعلت فرجة النظر تتصل بفرجة الفرج، بل جعلت الفرجتين فرجة واحدة كما توضح ذلك لوحة للرسام الفرنسي ذي الأصل الروماني «فيكتور براونَر»[36] بعنوان «مقطع العين ـ الفرجة النسوية»[37].

يترتب على هذ «الوصل بين الفرجة والفرْج» أن المتلصِّص هو المتفرج الذي ينتقل من حالة كونه نظراً إلى **حالة كون نظره فرْجا من الفروج**، إذ تتلبس بهذا النظر أوصاف الفرج الذي هو السوأة، فيعود حاملا من أسباب الإثارة والاشتهاء والاغتلام والالتذاذ ما تحمله، فكأنه، وهو ينظر إلى الصور، يواقع مصوَّراتها مواقعة الفرج للفرج، توهُّما؛ وهكذا، فكما أن الفرج سوأة، فكذلك نظر المتلصِّص سوأة، وكما أن لوقاع الفرج لذة لا تعدلها لذة من لذات الجسد، فكذلك لوقاع النظر لذة لا تعدلها لذة من لذات الإدراك، إذ أضحت تشبه لذة الجسد، بل أضحت لذة جسدية؛ واختصارا، نقول إن التلصص يجعل «التفرج»، بمعنى «الاشتغال بالنظر»، «تفرُّجا»، بمعنى «اشتغالا بالفرْج».

وعلى الجملة، فإن الإدمان على التفرج يفضي بصاحبه إلى تعقُّب الصور المثيرة، لأنه يستبدل بالنظر شهوة النظرة؛ ومتى حصل هذا الاستبدال، وقع في التلصص الذي يفضي به، بدوره، إلى تعقُّب صور السوءات، مستبدلا بشهوة النظر شهوة الفرج؛ ومتى حصل هذا الاستبدال الثاني، انقلب نظره إلى سوأة كالفرج سواء بسواء؛ ولما كانت السوأة أمرا داخليا يجب سَتره، تَوجَّب على المتفرج أن يستر عينيه ستره لفرجه، لا لحفظها، وإنما

(36) Victor BRAUNER.

(37) A. QUINET: **le plus de regard**, p.106.

لحفظ الآخَرين من غير المتفرجين، حتى لا يتأذوا بنظره إليهم، لأن حقيقة هذا النظر أنه نظر جنسي، حتى ولو خلع عليه لباس النظر السَّوي؛ فحيثما وقع نظره، إن قصْدا أو عرَضا، أَمَرته نفسه أن يطلب فيه المتعة الجنسية التي استبدت بعينه؛ وسوف يأتي مزيد بيان لهذه المسألة في موضعه.

ولقد تناول القانوني الأميركي «كلي كالْفِيرت»، في كتابه: **الوطن المتلصِّص،** هذا التلصص الجزئي، وسماه بـ«**التلصص الموسوط**»[38]، أي الحاصل بتوسط وسائل الإعلام والاتصال، ناظرا إليه، بالأخص، من جانب الإعلاميين، لا من جانب المتفرجين؛ ولئن كان قد بحث في الأسباب التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتقانية التي أدت إلى ظهور هذا التفرج الخاص وسرعة انتشاره، فإنه ركَّز على الجانب القانوني أكثر من غيره، ملحا على إقامة التوازن بين حق الفرد في حفظ حياته الخاصة وبين حماية القانون لوسائط الإعلام والاتصال.

وافتتح كتابه بتعريف «التلصص الموسوط»، واعتبره تعريفا جامعا مانعا، وصيغته هي:

- «يدل **التلصص الموسوط** على استهلاك الصور والمعلومات الكاشفة [لجوانب] من حياة الآخرين تبدو عوراتٍ حقيقيةً لهم بواسطة وسائل الإعلام وشبكة الشبكات؛ ولا يكون هذ الكشف دائما لأغراض التسلية، ولكن غالبا ما يكون على حساب الخصوصية وتجاذب أطراف الحديث»[39].

ثم قسَّم التلصص الموسوط، باعتبار آثاره القانونية، إلى أربعة أقسام، وهي:

أ. **التلصص بواسطة فيديو الحقيقة،** يعتمد هذا القسم اقتناص لحظات الحياة التي لا تتكرر لاحقا، ولا تُـحضَّر سلفا بواسطة «كاميرا الفيدو» المحمولة بالأيدي، باعتبار هذه اللحظات الحية والتلقائية عناصر ذات قيمة توثيقية موضوعية؛ ويرى «كالْفِيرت»

---

(38) المقابل الإنجليزي: «Mediated Voyeurism».

(39) Clay CALVERT, **Voyeur Nation**, p. 2.

أن الأصل في هذا التلصص هو «سينما الحقيقة»، وينسبه إلى «تلفزة الواقع» التي سبق الحديث عنها.

ب. التلصص القائم على إعادة البناء؛ يلجأ هذا القسم الثاني إلى إعادة إنتاج الجوانب المشبوهة والمثيرة من حياة الآخرين الذين هم أجانب عن المتفرج، مع الصياغة الدرامية لها؛ فالواقع هنا ليس واقعا أُعطِي للمتفرج مباشرة، بل واقعا أعيد إنشاؤه، وتم إخراجه من أجل أن يراه.

ج. التلصص القائم على قول كل شيء وإظهار كل شيء؛ هذا القسم يشمل، في الغالب، صور الأفراد الذين لا يمانعون في أخذ هذه الصور لهم، ولا، بالحريّ، يجهلون وجودها، بل يَقْبلون، عن طواعية، أن يتحدثوا عن أخبارهم وشؤونهم الخاصة للتلفزة؛ وحتى إذا أُخذَت لبعض الأفراد صور بغير رضاهم، فإنه يتم مقابلتها باستجوابات تُـحقِّق فيها، وتعليقات من لدن القائمين على البرنامج.

د. التلصص الجنسي؛ لا تنفك تغمر الشبكة العنكبونية العالمية صفحات من الصور الإباحية المأخوذة لأفراد، في غفلة منهم، وهم يقومون بأعمال مختلفة تخصّ أجسامهم وعوراتهم، إن نزعا لثيابهم أو قضاء لحاجاتهم العضوية أو تلبية لشهواتهم الجنسية؛ ولا يَعدُّ «كالْفِيرت» هذا القسم الرابع من التلصص تلصُّصا منحرفا أو شاذا كما ورد في تعريف «فرويد» للتلصص ولو أنه يُقر بأنه قريب منه؛ ويدخل ضمن التلصص المنحرف ما سميناه بــ«التلصص الكلي»، فلنوضح الآن بعض سماته.

2.5. التلصص الكلي

مهما بلغ انقلابُ النظر إلى سوأة من قبح وذلة كما في التلصص الجزئي ، فليس هو نهاية التحولات التي تطرأ على المتفرج؛ إذ أن هذه السوأة، ولو أنها قامت بعين المتفرج، فإنها قد تتعداها، سارية في أعضائه الأخرى ما بقي على فاحش تفرُّجه كأنها خصلة مُعدية؛ والحال أن وسائط الإعلام والتواصل، على اختلافها، عملت على انتشار هذه العدوى في باقي الأعضاء؛ فمنذ أن قامت الثورة الجنسية في سنة 1970، وهذه الوسائط لا تنفك تخطو الخطوة بعد الأخرى نحو مزيد الكشف بالتصوير لـِما لم يكن يُكشف ولا يُتصوَر أن

يكشف، مستفيدةً من التطورات التِّقانية التي حققتها، حتى بلغت ذروته؛ وقد تـَمثَّلت هذه الذروة في تعاطي تصوير السوءات والأعمال الجنسية؛ ولم يكن تعاطي هذا التصوير لذاته، وإنما من أجل **تهييج المتفرجين**؛ وقد دُعي هذا التصوير باسم «**الفن الإباحي**»[40].

وخاصية هذا الفن الأساسية، منذ السبعينيات من القرن الماضي، هي بذل أقصى الجهد في تعدي القوانين السارية والقيم الأخلاقية والأعراف الاجتماعية والسنن الخِلْقية التي تضبط أعمال الاتصال الجنسي؛ فأُطلِق العنان لكل ألوان الخلاعة والفجور التي لا تخطر على بال أحد، ولا رأتها، من قبلُ، عين، مع التوسل في ذلك بكل أشكال العمل الفني التي يـُتيحها جديد تقنيات التصوير، إن تقريبا أو تكبيرا أو تلوينا أو تنويعا أو تمويها أو تضليلا، حتى أصبح هذا الفن صناعة جنسية تغزو الأسواق العالمية وتجارةً نافقة تُدرُّ أرباحا طائلة؛ واتخذ هذا التسيب الجنسي أبرز شكل له فيما عُرف بـ«**الأفلام س**» التي لا مجال للتفريق فيها بين الإباحة والدعارة؛ ولو أن هذه الأفلام، في الغالب، لا يَقْرُبها إلا المشتركون من أهل التفرج، فإن الإقبال على القنوات التي تعرضها في تزايد مذهل؛ وحتى أولئك الذين لم يشتركوا فيها، يجدون روح هذه الأفلام سارية فيما يرونه من الصور المثيرة، بل لا يُحرَمون من رؤية مقاطع من الصور تضاهي ما تزخر به هذه الأفلام.

ومن أبرز الأسباب التي دعت إلى هذا الإقبال على الصور الخليعة استخدام مؤسسات الإشهار لشتى مظاهر الجنس في إعلاناتها المبثوثة، ترويجا للبضائع وإغراء للمستهلكين، فأشرِبت قلوب الكثير من المتفرجين بهذه المظاهر الجنسية، وضَعُف إحساسهم بقبحها، واختل تقديرهم لضررها، فتَجِدهم يتحولون إلى طلب هذه الصور الإباحية لذاتها، سعيا إلى إخماد نيران الشهوات التي أضحت، بسبب هذه الإعلانات، تُلهب جوارحهم وتَفتك بدواخلهم، حتى إذا ظفروا بها، لم يزدادوا إلا طلبا لأفحش منها، فلم يَعُد فى وسعهم إلا مزيد الثوران لشهواتهم؛ أما إخماد الشهوة، فقد بات لا يشغلهم أمره.

أما الآثار التي يُخلّفها هذا «الفن الإباحي» في المتفرجين، ظاهرا وباطنا، فأكثر من أن

(40) المقابل الفرنسي: La pornographie.

تُحصى؛ ولا يتسع المقام لتفصيل الكلام فيها؛ وحسبنا أن نذكر منها ما يواصل سابق تحليلنا للتفرج؛ وهذه الآثار هي:

أ. أن هذا «الفن» ينقل الناظر من وضع «المتفرج» إلى وضع «المتلصّص»؛ إذ يدور هذا الإنتاج كله على تصوير الحياة الجنسية؛ ومعلوم أن مجرد النظر إلى الصور الجنسية، حتى ولو تعلَّقت بأخف أعمال الجنس، ولم تُعتبر إرادة الإثارة التي من ورائها، من شأنه أن يولِّد شهوة النظر لدى المتفرج؛ وهذه الشهوة تخرجه، حتما، إلى التلصّص، لأنها، كما سبق، هي الأصل في وجوده؛ وعليه، فلا استهلاك لمنتجات هذا الفن إلا مع الوقوع في التلصُّص.

ب. أن هذا «الفن» يوقع المتفرج في «**الفتنة الافتراضية**»؛ فلا تَهمُّه الممارسة الجنسية السوية، وإنما تَهمُّه الممارسات الجنسية الشاذة أو المنحرفة؛ بل قد يتعاطى محترفوها ابتكار أشكال وأوضاع وكيفيات لهذه الممارسة لا أساس لها في واقع الشذوذ الجنسي، ولا طاقة للمتفرج لإيقاعها في حياته الخاصة، بل هي من نسج الخيال الكاذب أو المستحيل؛ ويتسبَّب هذا الشذوذ الوهمي في أن يصير المتلصِّص مأخوذا بالعلاقة الجنسية الافتراضية أخذا، فيُسقطها بتمامها على واقع علاقاته، ناظرا إلى أشخاصها نظرته إلى الشخصيات الافتراضية التي استهوته، بل أضحت تستعبده، موهمةً إياه بأنه لا يمارس إلا إبداعيته الجنسية.

ج. أن هذا «الفن» يَحطّ المتفرج إلى أدنى من درك البهيمية؛ ذلك أن البهائم لا تُظهر من سوءاتها إلا ما ظهر خَلْقا، ولا تُمارس السفاد إلا طبْعا، فلا يشغلها ظهور ولا خفاء أي شيء من هذا أو ذاك، وقد يوجد منها ما يُخفي سِفاده، غريزةً؛ أما هذا الفن، فلا يكتفي بإظهار ما خفي خَلقا أو كسبا على ما هو عليه في الأصل، بل يُمعن في إظهار السوءات في أخفى أعطافها والعملية الجنسية في أدق أوصافها، بل يغلو في تكبير هذه الأعطاف وتضخيم هذه الأوصاف، فيُلهب نيران الشهوة في المتفرج كأشد ما يكون اللهب، سائقا له إلى أعمال فجور وشذوذ لا أنكر منها؛ ولا أضر بالمتفرج من أن تتصرَّف الصور البذيئة في وجدانه بغير إرادته، حتى يشذ في سلوكه؛ إذ أن هذا التصرف لا ينزع

منه كرامته فحسب، حيث إنه ينتهك حرمته، مُذلا له، بل أيضا ينزع منه إنسانيته، حيث إنه يهدم قيمه، مُرديا له؛ والإنسان الذي يَذلّ ويتردى، البهيمةُ أعلى منه دركا، وأهدى سبيلا .

د. أن هذا الفن يجعل المتفرج عبارة عن سوءات متداعية؛ ذلك أنه يختزل وجوده في الجنس؛ فلا تكتفي الصور الخليعة بأن تجعل شهوة النظر لدى المتفرج تؤدي إلى ممارسة الجنس والشذوذ فيها، بل تؤثر في شهوات الحواس كلها بما يجعلها تؤدي إلى هذه الممارسة الشاذة، ناهيك عما تعرِضه من ألوان الاستمتاع الجنسي بمختلف أعضاء الجسد وحواسه ومنافذه، كأنما وظائفها ترتد كلها إلي الوظيفة الجنسية، فتُغريه هذه الألوان الشاذة بأن يأتي بمثلها، نازعا عن باقي أعضائه وحواسه ما كان يحجبها عن الشهوة الجنسية؛ وقد سبق أنه حيثما توجد هذه الشهوة، فثمة سوأة؛ فإذا سرت عدوى هذه الشهوة إلى هذه الأعضاء والحواس، فقد أضحت، بدورها، سوءات مَثَلُها في ذلك مَثَلُ العين.

فيتضح أن التلصُّص الذي ينتقل إليه المتفرّج بسبب هذه الصور الإباحية لا يقف عند حاسة النظر لديه، بل لا يلبث أن يلحق أيضا حواسَّه الأخرى، فتجده «**يتسمّع**» و«**يتلمس**» و«**يتشمَّم**» و«**يتذوق**»؛ فكل فعل من هذه الأفعال الإدراكية الأربعة عبارة عن تلصُّص، إذ التسمع عبارة سمع مع شهوة، والتلمس عبارة عن لَـمس مع شهوة، والتشمم عبارة عن شم مع شهوة، والتذوق عبارة عن ذوق مع شهوة، والشهوة في كل واحد من هذه الأفعال تحمل شوائب جنسية؛ وهكذا، **فإن المتفرج على الصور الإباحية متلصِّص كله وسوأة كله**، فيحتاج إلى سَتر، لا جارحة النظر فحسب، بل جميع جوارحه، لا لصون هذه الجوارح، وإنما لصون الآخرين من غير المتفرجين، كيلا يتضرروا بتعامله معهم، لأن حقيقة هذا التعامل أنه تعامل جنسي، حتى ولو خلع عليه لباس التعامل السوي؛ فحيثما تعامل، إن تخاطبا أو تبادلا، أمَرَتْه نفسه أن يطلب فيه أسباب المتعة الجنسية التي استبدت بكليته.

فلنمض إلى توضيح الخاصية السادسة والأخيرة للتفرج، وهي: «التعرض لعنف الصور».

6. عُنف الصور

مما لا ريب فيه أن لدى الإنسان، على وجه العموم، استعدادات طبيعية لممارسة العنف، بدليل أنه قد يغضب للحق؛ لكن خاصية وسائط الإعلام أنها تعمل على **تهييج** هذه الميولات عند المتفرج من حيث تريد إفادته أو إمتاعه، فما الظن إن هي استهدفت إلهاب مشاعره في إطار تعبئة سياسية أو نضالية أو قتالية مخصوصة! ونقف عند مظاهر ثلاثة أساسية لهذا التهييج الإعلامي؛ أحدها، «اتصاف تدفُّق الصور بالهجوم»؛ والثاني، «اتصاف مضامين الصور بالقسوة»؛ والثالث، «إثارة شهوة البطش في المتفرج».

1.6. اتصاف تدفُّق الصور بالهجوم

لقد شاع وذاع أن وسائط الإعلام، عن طريق الصور التي لا تنفك تبثها، تقوم بوظائف إخبار المتفرج وتثقيفه وتسليته؛ فلئن سلّمنا بهذا الرأي الشائع، فلا نسلّم بأن العلاقة التي تقيمها هذه الوسائط مع المتفرجين، أداءً لهذه الوظائف، هي عين العلاقة التي تقوم بين الـمُلقي والمتلقي من الأفراد عند أداء نفس الوظائف؛ ذلك أن هذه العلاقة تتخذ في الاتصال المباشر بين الـمُلقي والمتلقي وجوها تختلف باختلاف أوضاعها ومقامات الكلام، بدءا بالتودد واللين وانتهاء بالزجر والتأديب، بينما **تتخذ في الاتصال الموسوط وجها واحدا ظاهرُه الحياد وباطنه الإبعاد**؛ إذ تضع هذه الوسائط المتفرجين على مسافة واحدة منها؛ وحتى تتأتى لها إقامة هذه المسافة، فإنها **تُجبرهم جبرا** على قبول قرارات لم يشاركوا فيها، **وتَحملهم حملا** على التزام تصرفات لم يرغبوا فيها؛ فيتبيَّن أن العلاقة بين الشاشة والمتفرج ــ على خلاف العلاقة ذات الطيف التعاملي الواسع التي تقوم بين الـمُلقي والمتلقي ــ تَجمُد على وجه واحد يشوبه دائما الإكراه، أي أنها **علاقة مبنية، أصلا، على العنف.**

ويتجلى هذا العنف في كون الصور التي تُعرض على الشاشات لا تقع من المتفرج موقع الشهادة التي ينقلها إليه شخص مِثلُه، ولا موقع النظرة التي يَطلُع بها عليه، بل موقع **نظرة الفجأة** التي تأخذه على حين غرة كأنها ترصد غفلته، والتي يجد معها **«إحساسا حادّا بالهجوم»** على بصره، بل على ذاته الناظرة، فلا يسعه إلا التكيُّف معه؛ ويتخذ هذا

الهجوم العنيف للصور المعروضة أشكالا مختلفة:

أ. أن المتفرج لا يُستشار في فوائد هذه الصور، ولا في نتائجها، ولا، بالأحْرى، في عائداتها، حتى يُدلي برأيه فيها؛ ولا يُستأذن في دخولها إلى بيته، حتى يأذَن لها، بل تقتحمه عليه اقتحاما؛ ولا يُسأل عن مواعد بثِّها، لا تقديما، ولا تأخيرا، حتى يسهم في تحديدها.

ب. أنها تتوارد عليه بأقدار لا تراعي طاقته في الاستيعاب، بل تتدفق عليه بقوة لا يحتملها، ناهيك عن أن تـُمهله بالقدر الذي يتبيـَّن معه معالمها الخارجية والروابط الإعلامية التي تصل بينها؛ وكل ما في الإمكان هو أن يعاد عرضُها مرة ثانية وثالثة بنفس وثيرة التدفق التي لا يُطيقها.

ج. أنها تباغت وجدانه، فتهز مشاعره وتثير انفعالاته، فلا يستطيع أن يقيم أي مسافة بينه وبينها، ولا، بالأوْلى، أن يُحصِّل أي استقلال عن آثارها.

د. أنها تَسدل حجابا بينه وبين قدراته الفكرية، فلا يملك، في حينها، أن يحللها، ولا، بالأحْرى، أن ينقدها، ولا حتى أن يُكوِّن حكما بَيّنا عنها.

هـ. أنها توحي له بأن كل شيء يمكن تصويره، وأنه لا حد للتصوير؛ والحال أن التصوير غير المحدود لا يمكن أن يَحصُل، ولا أن يُحتمل.

و. أنها تَـدفعه إلى التصديق بأن كل ما ينظر إليه منها إنما هو أشياء واقعية وحقيقية، جاعلة من «الصورة» و«الواقع» و«الحقيقة» أمورا متساوية؛ والحال أن هذه المساواة لا يمكن إقامة الدليل عليها، لا سيما وأن الصورة لبثت دهرا طويلا تُعتَبر حاجبة للواقع وصارفة عن الحقيقة.

ز. أنها تحمله على التعلق بها لذاتها؛ إذ أن بَثَّها مجرَّدة من أسماء الذين التقطوها، ومستغنية عن المصوَّرات التي هي أصلها يجعلها تبدو قائمةً بذاتها وغيرُها قائما بها، حتى كأنها موجودات مباشرة، بل أوثان جديدة.

وعلى الجملة، فإن عنف الشاشة من جهة العلاقة التي تقيمها مع المتفرج، أيا كانت الصور المعروضة عليه: إخبارية أو ثقافية أو مسلِّية، يتمثل في هذه الأشكال السبعة

من هجوم الصور عليه، وهي «الاستهتار برأيه»، و«التدفق الدائم عليه»، و«مباغتة وجدانه»، و«شلّ فكره»، و«إيهامه بلامحدودية التصوير»، و«إغراؤه بواقعية الصور وصدقيتها»، و«دفعه إلى التعلق الشديد بها»؛ وواضح أن المتفرج يتأذى من كل واحد من هذه الأشكال التي تتخذها علاقته بالشاشة، بموجب درجة العنف التي ينزلها.

رغم هذه الأنواع من الأذى التي يلقاها المتفرج من الشاشة، فإنه يُصرُّ بقوة على أن يحافظ على هذه العلاقة المؤذية، وذلك بحُكْم وصفه الذي هو «التفرج»؛ فليس هو ناظر سَويّ، ولكنه ناظر غير سَوِيّ، إذ يُدمِن على النظر إلى الصور المبثوثة، وغيره لا يُدمن عليه؛ غير أن هذا الإصرار على حفظ هذه العلاقة التي يكابد فيها عنف الشاشة ينتهي به إلى أن يَضعُف إحساسه بهذا الأذى، فيضمحل من قلبه، على التدريج، الاستياءُ منه أو التأثر به، بل يصير له عادة، حتى إنه قد يجد له لذة، ولا يبغي عنه بديلا.

فإذا تعوَّد المتفرج تهجُّم الشاشة عليه وإيذاءَها له، حتى لم يَعُد يراهما كذلك، فقد تَعوّد، في ذات الوقت، أن يأتي مثل ما أتت، فيتهجم كما تتهجَّم، ولا يحسَب ما يفعل تهجُّما، ويؤذي كما تؤذي، ولا يحسَب ما يفعل إيذاء؛ وهكذا، لا يلبث المتفرج أن يَنقُل علاقته العنيفة بالشاشة إلى علاقته بالناس، متصرِّفا معهم كما تتصرَّف الشاشة معه، تهجُّما وإيذاء؛ وتوضيح ذلك كالتالي:

فكما أن الشاشة، وهي تدفع بصورها إلى الجمهور دفعا، تُبدي قوتها وهيمنتها، فكذلك المتفرج، وهو يندفع في التعامل مع غيره اندفاعا، يبدي قدرته وتسلُّطه.

وكما أن الشاشة تقرِّر أنها مالكة للحقيقة، قاصدة انتزاع تسليم الجمهور بما تعرِضه من الصور، فكذلك المتفرّج يُقرر أن رأيه صواب وعمله صلاح، قاصدا انتزاع اعتراف الآخرين بشخصه،

وكما أن الشاشة تـُمارس إيذائها للجمهور في إطار القوانين الإعلامية والقيود التي تضبط العمل الصحافي، فكذلك المتفرج يمارس إيذاءه للآخر في إطار القوانين الاجتماعية والقواعد التي تضبط قواعد التعامل بين الأشخاص.

وأخيرا، كما أن الشاشة، على استبدادها واعتدائها، تحرص على المحافظة على جمهورها،

بل على الاستزادة من أفراده، كأنها تسعى إلى توسيع نطاق إيذائها، فكذلك المتفرج، على تسلُّطه وعدوانه، يحرص على المحافظة على غيره، كأنه يسعى إلى مزيد إيلامه.

2.6. اتصاف مضامين الصور بالعنف

لا تكتفي وسائط الإعلام المرئية بأن تجعل علاقة المتفرج بالشاشة علاقة عنف يتأذى بها المتفرج، مسقطا، هو بدوره، هذا العنف على علاقته بالآخرين، بل تنقل إليه من الصور ما تطفح مضامينها ومقاصدها بالقسوة البالغة، حتى أضحت أعمال القسوة وسيلتَها المثلى في جلب المتفرجين، تكثيرا لعددهم، وشدّا لانتباههم.

فلا أحد ينكر أن الصور الإخبارية وحدها كافية لأن تَـملأ الشاشة عنفا لا يطاق؛ وقد يبرر بعضهم عرضَ هذ العنف بأنه أمر اضطراري لا خيار معه، لحاجة المتفرج المُلحة إلى العلم بأحداث العنف التي تَـمُس جميع أرجاء العالم، ولو أنه يبقى في الإمكان إخراج هذا العنف بطريق يكون أقل وطأة على المتفرج، لكن القنوات التلفزية تأبى إلا أن تتبارى وتُراهن على أي منها يكون أقدر على البث الحي والمباشر، فتُزايِد على هذ البث القاسي، حتى لا مزيد عليه، فَرِحةً بالفوز في التباري أو كسب الرهان؛ ولا تبالي إن هي أنزلت بالمتفرجين من العنف نظير ما أنزله الأشرار بضحاياهم في الأحداث المبثوثة؛ فلئن لم تكن قد فتكت بأجسامهم، وأزهقت أرواحهم كما فعل هؤلاء، فقد فتكت بقلوبهم، وخربَّت نفسياتهم.

أضف إلى ذلك دائم تلاعبها بعقولهم، طمعا في قَلْب موازين تقديرهم للقسوة كأن توهمهم بأن الحرب الخاطفة بالأسلحة المتطورة أرحم بالإنسان من الحرب الطويلة بالأسلحة التقليدية، ناسبة إليها الذكاء، وما هو إلا ذكاء الفتك الشديد! أو أن توهمهم بأن تقطيع الأجسام إربا إربا أو تبديدها إلى ذرات أو تصييرها هباء بواسطة آلة قاصفة من الجو عنف لا همجية فيه، بينما فَصْل الرؤوس عن الأجسام بواسطة آلة حادة في البر أو على شاطئ البحر هو نهاية الهمجية؛ والحق أن العنف إذا جاوز حده، لم يَعُد له تقدير، ناهيك عن وضع ترتيب له.

بيد أن القسوة ليست حدثا طارئا على الشاشات دعت إليه الضرورة الإخبارية، بل

هو أمر جوهري لا تقوم بدونه؛ فلا شاشة بغير قسوة، بل أضحت الشاشة لا تملأها إلا القسوة، ولا يُقبل عليها من يُقبل إلا من يترقب صورا رائعة لأحداث مُروِّعة؛ فالأعمال الفنية المصوَّرة التي تدور على العنف أو تتوسل به، متقلبةً في جميع منازله، والتي تتزاحم على عرضها الشاشات، هي أكثر من تُحصى عددا ونوعا؛ فالأفلام والأشرطة والمسلسلات والفيديوهات التي تَضجُّ بالقسوة لا تقنع بغاية تقف عندها، فباتت أعمال التسلية المطلوب فيها الترويح على النفس، هي نفسها، لا تزخر إلا بمناظر الفتك والقتل والحرق والجرح والضرب والتعذيب والتدمير والتكسير بكل أشكالها وأقدارها، ناهيك عن ألعاب «الفيديو» التي لم تجد خيرا لِنَفاق بضاعتها من أن تُسوّي بين اللهو والعنف؛ فمن لم يأتِ عنفا، لم يَذق بَعْدُ لذة اللعب؛ ولئن جاز أن يُخترَع مصطلح «الفن الإباحي» للدلالة على أعمال يصحّ أن يقال فيها إنها أخت «القِوادة العلنية»، فلَأن يجوز اختراع مصطلح «فن **العنف**» أو «**العِنَافة**» للدلالة على أعمال يصحّ أن يقال فيها إنها أخت «التوحش المطلق» من باب أَوْلى، ولا سيما أن أغلب المُنتَج الإباحي يندرج فيها؛ إذ أن ذروة الإباحية فيه لا يُتوصَّل إليها إلا باستعمال وسائل القسوة الفاحشة.

لا شك أن المتفرج، وهو يتلقى كل هذه السيول ذات الألوان من المناظر المُرعبة والصور القاسية، أحس، في أول أمره، بتخلخل شديد في نفسيته لتوالي الصدمات عليه التي لاحقُها أسوأ من سابقها؛ لكن الجذب الذي تُمارسه عليه هذه السيول المرئية، مزدوجا بشهوة الفضول التي تملأ قلبه، يبسط سلطانه عليه، فيُسلم قياده لها، مهوِّنا من غلوائها ومتعودا على عنفها، بل واجدا متعته فيها، فينتهي به الأمر إلى أن يضيف إلى إدمانه العام على الصور إدمانَه الخاص على الاستمتاع بصور العنف؛ ولا يزال مواظبا على النظر إلى هذا الصنف من الصور، حتى يُشرَب قلبه بالقسوة التي تتصف بها أحداثها؛ وقد يرى في هذه الأحداث الافتراضية إمكان وقوعها بين يديه، كما يرى في أبطالها الافتراضيين نماذج تستحق أن يحتذي حذوها؛ وعندها، يضمحل شعوره بالقسوة حيث لا افتراض وهمي، وإنما الواقع الحي، فتراه قد صار غليظ القلب، خامد الطبع، لا يتأثر بالوقائع المؤلمة التي يتأثر بها غيره، ولا يبالي بأفعال العنف الحقيقية التي تحدث من حوله، وهو، مع ذلك، لا يزال على ظنه أنه باق على رقة قلبه ولين طبعه، وأن ما يرتاع منه غيره من

أفعال تقع بين أظهرهم ليس فيه من العنف الذي يدعو إلى ارتياعه؛ وهكذا، يصير، على التدريج، إلى إسقاط أحواله التي ورّثها له إدمان بصره على مناظر العنف الافتراضية، يصير إلى إسقاطها على تصرفاته وأعماله التي يأتيها في واقعه؛ وإيضاح ذلك كالآتي:

فكما أن صور الشاشة، وهي تهجم على الجمهور بغير انقطاع، تُريه مناظر للقوة الطاغية التي لا ضعف فيها ولا لين معها، فكذلك المتفرج، في تعامله مع الآخَرين، يتفجَّر قوة؛ إذ أن إرادته ينبغي أن لا يُعلَى عليها، فإذا تعلقت بشيء يجب أن يكون، شاء الآخَر أم أبى.

وكما أن هذه الصور المبثوثة تُظهر صراعا على البقاء لا قيد ولا حد له، فكذلك المتفرج يدخل مع الآخَر في علاقة الازدحام على الحياة في هذا المقام أو ذاك، مقتنعا بأن الحياة فيه لا تتسع لهما معا، ولا تساكن بينهما، فيسعى بكلِّ ما أوتي إلى أن يستفرد بها من دونه، قاطعا العلاقة بينهما، ومُقصيا له بالمرة من أفقه.

وكما أن مناظر القسوة في الصور المعروضة لا تبالي بالقوانين الموضوعة، ولا تحترم الحدود المرسومة في أي مكان، فكذلك المتفرج لا يتردَّد في أن ينتهك أحكام الاجتماع وضوابط التعامل في محيطه، لوجود اعتقاده بأن كل ما يَصدُر من الآخر حياله ليس من ورائه إلا الإساءة إليه، بل القضاء عليه.

3.6. اتصاف عين المتفرج بالبطش

عندما تنظر عين المتفرج إلى الصور الدافقة والهاجمة ذات المضامين القاسية، فإنها تنظر إليها وكأنها تلمسها كما تلمس اليد ما تقع عليه ولو أنه لـَمس عن بعد، بحُكم أن العين، كما سبق بيانه، لها وظيفة الـمَس كما لها وظيفة البصر؛ فالصور، عند المتفرج، على صبغتها الافتراضية، ملموسة بقدر ما هي منظورة، إلا أن هذا اللمس عن بُعد يتخذ عنده صورة خاصة؛ وبيان ذلك من جهتين:

إحداهما، أنه **لَـمس باطش**؛ واضح أن هذا اللمس المصاحب للعين يقتضي أن تكون العين موصولة باليد، بل أن تكون لها وظيفة اليد كما لها وظيفة البصر؛ وإذا تقرَّر أن العين تعمل عمل اليد، صدَقَ على عملها ما يَصدُق على عمل اليد؛ والحال أن عمل

اليد الذي هو اللمس يدعو إلى الإمساك بالشيء الملموس؛ وهاهنا فرق في الإمساك بين الناظر السويِّ والمتفرج، إذ أن الناظر السويَّ يُمسك بمنظوره لكي يستيقن من أنه يلمسه، بينما المتفرج يُمسك بمنظوره لكي يحقق أمرين آخَرين يجاوزان رتبة اللمس: **أحدهما**، أن يستقل بهذا المنظور، ويكون تحت يده التي في عينه، حتى لا ينازعه فيه أحد؛ **والثاني**، أن يبلغ إمساكه به أقصى مداه، لأن ما لَقِيه من هجوم الصور عليه بلا حسيب، وما لَقِيته عينه من قسوة مضامينها بلا رقيب يَدعوانه إلى أن يجعل إمساكه، لا إمساك ملامسة، بل «**إمساك معانفة**»، لأن في عالمه الافتراضي كل مَمسوك مأخوذ بالعنف؛ وما هذا الإمساك العنيف المدفوع إليه إلا ما نسميه بـ«**البطش**»؛ فإذن عين المتفرج، بموجب تعرُّضها لهجوم الصور وقسوة مضامينها، تُساق إلى أن تبطش بالمنظور عن بُعد كما تبطش اليد بالملموس عن قرب.

ولما كان المتفرج يتعرض لعنفين اثنين: «عنف هجوم الصور» و«عنف قسوة مضامين الصور»، جاز أن نفرق في البطش من حيث هو كذلك بين نوعين يختلفان باختلاف هذين العنفين: أحدهما نسميه «**البطش الزالق**»[41]، وهو «ممارسة العنف من أجل الإيذاء»، إذ يقوم في إنزال الأذى بالآخَر، تثبيتا للذات وتغلُّبا على الآخَر؛ وقد اتضح كيف أن هجوم الصور يؤذي المتفرج؛ والثاني «**البطش الساحق**»، وهو «العنف من أجل البقاء»، إذ يقوم في حفظ النفس دون اعتبار للآخر، لا حقوقا ولا وجودا؛ وقد اتضح كيف أن قسوة مضامين الصور تنتهك الحدود وتفتك بوجدان المتفرج.

والجهة الثانية، **أن بطشه شهوة**؛ إذا كانت عين المتفرج باطشة بقدر ما هي باصرة، فإن المتفرج لا يكتفي بأن يوقع بطشه بالمنظور الواقع تحت لَمْسه الملازم لبصره، بل تستبد به «**شهوة البطش**»، لأن علاقته بالمنظور علاقة إدراك مع اشتهاء، لا علاقة إدراك محض؛ ولـمّا كانت شهوة النظر تثير فيه شهوة الفرج، فقد أثارت فيه كذلك شهوةَ البطش؛ فالمتفرج ينظر إلى الصور، **مشتهيا أن يبطش بها** كما يشتهي أن يقضي وطره منها؛ ولما كان

(41) تدبر الآية الكريمة: «وَإِن يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا **لَيُزْلِقُونَكَ** بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ»، **القلم**، 51.

مآل الشهوة تحصيل المتعة، تجاوزت علاقة المتفرج بالصور حد الاستمتاع بالنظر إليها إلى أن يستمتع بالبطش بها كما تجاوزت هذا الحد إلى أن يستمتع بنيل الوطر منها؛ وهكذا، فقد **أضحى المتفرج يشتهي أن ينظر إلى الصور، لا بشهوة النظر فحسب، بل أيضا بشهوة البطش، أي بشهوة النظر الحاملة على إيقاع البطش،** على غرار ما يفعل عندما ينظر إليها بشهوة الفرج المؤدية إلى المتعة الجنسية.

ومتى تقرَّر أن شهوة النظر تتسبب في الشهوتين: «شهوة الفرج» و«شهوة البطش» معا، ظهر أن تينك الشهوتين ليستا مفترقتين، بل مجتمعتين، فتكون المتعتان المتصلتان بهما، هما أيضا، مجتمعتين؛ وقد يتعدى اجتماع الشهوتين أو المتعتين حد الاتصال بينهما، باعتبار الاشتراك في الأصل، إلى التداخل فيما بينهما، باعتبار الاشتراك في الأسباب؛ فمعلوم أنه قد يُتوسَّل إلى المتعة الجنسية بممارسة العنف الشديد على الآخَر كما في حالة «الرجل السادِي» أو بممارسته على الذات كما في حالة «الرجل المازوخي»؛ ولا يقتصر هذا الاجتماع بين الجنس والعنف على الحالات الشاذة، بل يتعداه إلى الحالات السوِيَّة ما دام العنف ليس قدرا واحدا، بل أقدارا متعددة، ولا شكلا واحدا، بل أشكالا مختلفة، بالإضافة إلى أنه يخضع لتقدير ذاتي، فما يراه بعضهم عنفا قد لا يراه غيرهم كذلك والعكس بالعكس؛ وعلى هذا، فإن الإحساس بالعنف ليس واحدا، بل أحاسيس متباينة، ولا الحكم عليه واحدا، بل أحكاما كثيرة.

وقد ميّزنا في بطش المتفرج بين ضربين: «الزالق» و«الماحق»؛ ولا يبعد أن تختلف صلة المتفرج بالاستمتاع الجنسي باختلاف هذين النوعين؛ فقد تكون هذه الصلة موجودة بالنسبة إليهما معا، وقد لا تكون، إذ تكون موجوده بالنسبة إلى أحدهما، وغير موجودة بالنسبة إلى الآخر؛ فإذا كنا نميل إلى اعتبار أن الجنس لا يخلو من البطش، إن قليلا أو كثيرا، كما يذهب إلى ذلك العالم الإناسي والفيلسوف الفرنسي «رونه جيرار»[42] واضع نظرية «**شهوة المحاكاة**»، فإن هناك من يرى أن الصلة بينهما تنحصر في مستوى «البطش الزالق»، ولا تتعداه إلى مستوى «البطش الماحق»؛ وأشهر هؤلاء عالم التحليل النفسي

(42) René Girard 1923-2015.

الفرنسي «جان بيرجوريه»، واضع نظرية «**العنف الأساسي**»[43]؛ فلنعرض، بإجمال، هذين الموقفين على التوالي.

فلكي يُوضِّح «رونه جيرار» علاقة الجنس بالعنف ينطلق من ظاهرة نسوية لا يختلف عليها اثنان منذ أقدم الأزمان، وتتفق عليها كل الأديان، وهي «نجاسة دم الحيض»؛ فيقرر أن دم الحيض إذا كان نجسا، فذلك يرجع إلى علاقته بالجنس، وأن الجنس، إذا كان نجسا، فذلك يرجع إلى علاقته بالعنف؛ فيلزم أن نجاسة العنف هي الأصل في نجاسة الجنس، أو قل إن نجاسة الجنس من نجاسة العنف؛ ثم يمضي إلى تفصيل وجوه الصلة بين الجنس والعنف، قائلا:

- «إن العلاقة الوثيقة بين الجنس والعنف التي هي إرث مشترك لكل الأديان تستند إلى مجموعة مدهشة بما فيه الكفاية من نقط التقاء بينهما؛ إن الجنس غالبا ما يتنازع مع العنف بصدد مظاهره المباشرة نحو الخطف والاغتصاب وفض البكارة والسادية، الخ، وبصدد نتائج هذه المظاهر الأبعد؛ إنه يتسبب في أمراض مختلفة، حقيقية أو وهمية، إنه يفضي إلى آلام الوضع الدامية، التي قد تؤدي إلى موت الأم أو الولد أو موتهما معا في ذات الوقت؛ وحتى في إطار طقوسي، عندما تُحترم أحكام الزواج وغيرها من النواهي، فإن الجنس يصحبه العنف؛ أما إذا خرجنا من هذا الإطار إلى العلاقات الجنسية غير الشرعية نحو الزنا وزنا المحارم، الخ، فإن العنف والنجاسة التي تنتج عنها [أي هذه العلاقات] يبلغان نهايتهما؛ إذ يثير الجنس خصومات وأشكالا من الحسد والحقد ومعارك لا حصر لها؛ فهو سبب دائم للاضطرابات، حتى في الجماعات الأكثر انسجاما»[44].

ولم يَفُت «رونه جيرار» أن يؤكد أن هذا الاتصال بين الجنس والعنف لا يخص المنحرفين من الناس كما تقرر ذلك في التحليل النفسي، بل يشمل كذلك الأسوياء منهم، فيكون هذا الاتصال ظاهرة سلوكية عامة وسوية؛ فلا جنس بغير عنف؛ فيقول:

(43) Jean BERGERET: **La violence fondamentale**.

(44) René Girard: **De la violence a la divinité,** p. 338.

● «تنبغي الإشارة، من جهة ثانية، إلى أن الانتقال من العنف إلى الجنس ومن الجنس إلى العنف يتم، بصورة جد يسيرة، في هذا الاتجاه أو ذاك، حتى عند أكبر <الأسوياء>، من غير ما حاجة إلى نسبة ذلك إلى الانحراف ولو في أدنى [مظاهره]؛ فالجنس الذي يُقمَع يفضي إلى العنف؛ وخصومات العشاق، على العكس، تفضي إلى العناق»[45].

أما رجل التحليل النفسي «جان بيرجوريه»، فيفرِّق في كتابه: **العنف الأساسي** بين ما سماه بـ«**العنف الأساسي**» و«**العدوان**»؛ والمقصود بالـ«العنف الأساسي» عنف مبثوث في غريزة الفرد ضروري لحفظ حياته ولمواجهة كل ما يهدّد وجوده، بحيث يدور، أصلا، على بقاء الذات، ولا همّ له بمعرفة الآخر؛ أما «العدوان»، فالمقصود به دافع نفسي يجعل الذات، في علاقتها بالآخر، تتجه إلى إيذائه، إن جسديا أو نفسيا، إثباتا لقدرتها[46]؛ والظاهر أن هذا الفرق الذي أقامه «بيرجوريه» بين «العنف الأساسي» و«العدوان» يدخل ضمن الفرق الذي ميزنا به بين «البطش الماحق» و«البطش الزالق»؛ إذ أن «العنف الأساسي» يندرج في «البطش الماحق» كما أن «العدوان» يندرج في «البطش الزالق»؛ وبهذا، يكون الفرق الأول أخص والثاني أعم.

والجدير بالذكر بهذا الصدد هو أن «بيرجوريه»، على خلاف «جيرار»، يعتبر أن «العنف الأساسي» سابق على الاعتبارات الجنسية، متمثلةً، أصلا، في دافع الغُلمة، في حين يرى أن «العدوان»، على العكس من ذلك، ينبني، بالذات، على هذه الاعتبارات الجنسية، آخذا فيه برأي «فرويد»، إذ يقول:

● «لا يمكن أن نتصور دافع العدوان إلا في اتحاده بالغُلمة؛ فالعدوان المسلَّط على الموضوع عبارة عن «سادية»، والعدوان الذي يظهر أنه ينعكس على الذات عبارة عن «مازوخية»»[47]، مع العلم بأن «السادية» و«المازوخية» سلوكان جنسيان منحرفان.

وبناء على هذه المقارنة بين هذين الموقفين، يمكن القول بأن «رونه جيرار» قد عمّم

---

(45) نفس المصدر ص. 339.

(46) Bergeret: **Violence fondamentale**, p. 215-220.

(47) Bergeret: **Violence fondamentale**, p. 216.

الجنس على النوعين المذكورين من البطش، فللبطش الزالق صلة بالجنس كما للبطش الماحق صلة به، أو قل إن الجنس يتعلق بالبطش الزالق كما يتعلق بالبطش الماحق؛ وأشار أيضا إلى إمكان العبور من أحدهما إلى الآخر ولو أنه بنى برهانه على أن، في كل حالة جنسية، عنفا، فيكون العنف شرطا في الجنس؛ ولم يَبْنه على العكس، وهو أن، في كل عنف، جنسا؛ وقد يُفسَّر ذلك بكون هذا الاتجاه الأخير في البرهان هو الذي سلكه التحليل النفسي «الفرويدي» الذي ما فتئ «جيرار» يوجه إليه نقده؛ فمعلوم أن هذا التحليل يجعل شدة العنف مصدرا للمتعة الجنسية.

أما «بيرجوريه»، فقد جعل البطش الماحق في أساس الوجود الإنساني؛ إذ لولاه، لـمَا استطاع الفرد أن يحفظ حياته، بحيث يتقدم على مصلحته الجنسية، فيكون حفظ الحياة شرطا في وجود الجنس؛ لذلك، نفى عن البطش الماحق الجنس بالمرة، وأثبته لـ«البطش الزالق»، تَبَعا لـ«فرويد»؛ وأيا كان الموقف، يكون بطش المتفرج موصولا دائما بالجنس، فإن اكتفى ببطشه الزالق، متأثرا فيه بهجوم الصور عليه، فإن سلوكه يكون موافقا لموقف «بيرجوريه»، وإن جمعه إلى البطش الماحق الذي يتأثر فيه بقسوة مضامين الصور، فإن سلوكه يكون موافقا لموقف «جيرار».

● حاصل الكلام في آفة التفرج أن الحضارة المعاصرة، لَـمّا كان أحد وجوهها أنها «حضارة النظر»، فقد نقَلت الإنسان المعاصر من وضعية «الناظر» إلى وضعية «المتفرج»؛ والتفرج عبارة عن علاقة للنظر بالصورة أو الشاشة غير مسبوقة؛ إذ اتخذ المتفرج الصُّور واسطةً يتوسل بها في علاقته بذاته وعلاقته بالعالم وعلاقته بالآخرين، حتى كأنه لا شيء إلا الصُّور، ولا شيء إلا بها، ولا شيء إلا معها؛ بل جعل الخاصية البصرية لِعينه تزدوج بخاصية لَـمسية، مضفيا على الصور صبغة الأشياء الملموسة، فأقام معها علاقة التملك التي تقوم، أصلا، مع مصوَّراتها؛ وقد كان لهذه العلاقة الخاصة بالصور الافتراضية آثار سلبية بالغة على قدراته الجسمية والنفسية والفكرية، حتى إنه استبدل الخيال مكان الواقع والوهم مكان الحقيقة، فصار يقدِّم الصورة على الخبر، وينسُب إلى الصُّوَر ما ينبغي

نسبته إلى المصوَّرات، مُنزلا الصُّور مكان المصوَّرات، بل مقدِّما لها عليها؛ كما ازدوجت عنده شهوة النظر بشهوتين اثنين: إحداهما، شهوة الجنس التي جعلته يستمتع بالنظر إلى الصور استمتاع المتلصص بالنظر إلى المصوَّرات، بل استمتاع الذي ينال شهوته ويقضي وطره منها؛ والثانية، شهوة البطش التي جعلته ينقل العنف الذي تمارسه الشاشة عليه، شكلا ومضمونا، إلى تعامله مع الآخرين، فيؤذيهم كما يؤذيه هجوم الصور المتدفقة عليه، وينزع عنهم إنسانيتهم كما تنزع عنه إنسانيته قسوةُ المضامين التي تحملها هذه الصور.

الفصل الثاني

الفقه الائتماري وآفة التفرج

لقد حدَّدنا الصفات التي تـُميّز المتفرج من الناظر العادي، جاعلة منه ناظرا ميّتا؛ والناظر الميت هو الذي فقَد الحياء وفقَد الأمانة؛ وقد بيَّنا كيف أن الحياء هو أساس الحياة، لأن الحياة، في حقّ الإنسان، هي ما تكون به **حياة قلبه**؛ كما بيَّنا كيف أن حفظ الأمانة هي أساس ترك الإنسان نسبة الأشياء إلى نفسه، لأن هذا الترك هو ما يكون به **عروج روحه**؛ فهذه الصفات التي أدت إلى موت المتفرج، هي: «التوسط بالصُّور»، و«الرغبة في تـَملّك المصوَّرات»، و«تأذي القدرات»، و«الإغراق في التوهُّم»، و«الوقوع في التلصص»، و«والتشبُّع بالعنف»؛ فلنسأل هل بالإمكان أن نُخرج المتفرّج من هذه الصفات الـمُهلِكة، ونجعل منه ناظرا حيا أمينا؛ والناظر ذو الحياء والأمانة هو الذي نخصُّه باسم «**الـمُشاهِد**»؛ فهل بالإمكان إذن أن نَنْقُل المتفرج من حال الاختيان التي هو فيها إلى حال الائتمان التي يتصف بها «الـمُشاهِد» والتي تُعيد إليه حياءه؟

لا مناص للفقيه الائتماري من أن يواجه ظاهرة التفرج التي أضحت تهدّد المجتمعات المسلمة، ذلك لأن أسباب التفرج وآلاته باتت تغزو هذه المجتمعات، بحكم وسائط الإعلام والاتصال وسلطان العولمة؛ بل أضحت هذه الظاهرة تهدّد وجود القيمة التي تتأسس عليها الأخلاق بكليتها، ألا وهي الحياء! فيتعين على الفقيه الائتماري أن يسهم في دفع هذا الضرر الفاحش عن الإنسان المعاصر، فضلا عن المسلم؛ فهل ينجح الفقيه في أن يَصْرِفه عن التفرج ويحفظ له صفة المشاهد؟

واضح أنه لا يعنينا من شأن الصور هاهنا إلا **النظر إليها**، **وهي مبثوثة على وسائل الإعلام**؛ أما أنواع التعامل الأخرى معها، صناعةً وتجارة واستخداما واحتفاظا،

فليست موضوعَ بحثنا، وليس لنا تعريج عليها؛ كما أن همَّنا ليس أن نعرض مواقف المذاهب الفقهية، ولا الآراء المختلفة للفقهاء في القضايا المطروحة، و إنما أن نعرض المسلك الخاص الذي يتَّبعه الفقيه في عمله، تـمسُّكا بالأوامر، وتفريعا عليها، وتقويما للأعمال بواسطة هذه الأوامر وما فرَّعه عليها؛ فمعلوم أن الفقيه يتولى الحكم على ظاهر الأعمال بحسب القيم التشريعية المعلومة، وهي: «الواجب» و«المندوب» و«المستحب» و«الحرام» و«المكروه» و«المباح»؛ وقد تُجمَل هذه القيم في قيمتين أساسيتين هما: «الحلال» و«الحرام»؛ وعلى هذا، فسوف نحاول، بإذن الله، أن نتبين بعض مواقف الفقيه المحتملة على كل واحدة من الصفات التي يتحدد بها التفرج، وننظر ما إذا كانت الأحكام التي يقررها بشأنها تُسهم بوجه من الوجوه في وقاية الناظر من آفة التفرج، علما بأن نظره تقلَّب بتقلب أسباب الحضارة المعاصرة.

1. الفقه الائتماري والتوسط بالصُّور

لقد قَصدنا بـ«توسُّط الصور» عناصر ثلاثة: **أولها**، أن الصور واسطة بعضها إلى بعض؛ **والثاني**، أن الصور واسطة إلى المُدرَكات الأخرى؛ **والثالث**، أن الصور واسطة بين المتفرج والآخَرين؛ فلنستجْلِ مسلك الفقيه في كل واحد من هذه العناصر.

1.1. توسُّط الصور بعضها ببعض

ذكرنا أن الأصل في وجود الصور المبثوثة على الشاشات هو «الصور التمثالية» و«الصور الإيقونية» القديمة؛ فقد لا يرجع المتفرج إلى هذا الأصل الوثني صراحة، ولا ضمنا، بل قد ينسى وجوده، أو لا يعي به بالمرة؛ لكن يبقى أن بصره **تَكيَّف** على مقتضى هذه الصور الوثنية الأولى لسببين اثنين:

أ. أن صانعي آلات التصوير منذ القرن السادس عشر تعاطوا صنعها، متأثرين بثقافة هذه الصور الوثنية؛ فدعاهم تشبُّع قلوبهم بهذه الثقافة إلى رفع حاسة النظر إلى رتبة تعلو على جميع المدارك الأخرى، فاشتغلوا بتطوير النظر وتزويده بـمزيد الآلات التي لاحقُها يطوي سابقها، قوةً ودقةً، في حين لم يجيئوا قط بِـمثل هذا الاشتغال الصناعي بالنسبة إلى

السمع ولا اللمس ولا الشم، ناهيك عن الذوق؛ ولا عجب أن يُقرّوا، هم أنفسهم، بهذا الغلو البصري، فيتحدثون عن «**طغيان البصر**».

ب. أن المتفرج تلقّى، بموجب ثقافة الصور الموروثة، تربية خاصة لإدراكه البصري جعلته يستضمر، في نفسه، الروابط التي تجمع بين الصور الضوئية والصور التمثالية والإيقونية، ناسجا علاقته بالصور الأولى، شعورا وسلوكا، على منوال علاقته بالصور الثانية؛ وهكذا، فليس لعين المتفرج اتصال مباشر بالعالم، بل تتوسط فيه التربية الإدراكية التي خضع لها.

فلنسأل ماذا عسى أن يكون موقف الفقيه الائتماري من هذا «**التكيُّف**»، أي تكيُّف بَصَر المتفرج بثقافة الصور القديمة؟

لا يبعد أن يتخذ موقف الفقيه من هذا التكيّف وجوها أربعة:

أحدها، يَعتبر أن هذا التكيف مما عمّت به البلوى، فيتعين العمل بـ«قاعدة رفع الحرج» أو «قاعدة التيسير»، فيُصدر حكمه بأنه يجوز للمتفرج أن ينظر إلى الصور المبثوثة.

والثاني، يعتبر أن هذا التكيف يتعذر الخروج منه مطلقا، فيتعين العمل بـ«قاعدة الضرورات تبيح المحظورات»، فيحكم بجواز النظر إلى الصور المبثوثة.

والثالث، يرى أن هذا التكيف لا اعتبار له في تحديد سلوك الناظر إلى هذه الصور، ما دام لا يقصده ألبته، فضلا عن العلم به، بل يقصد إتيان خلافه، فيتعين العمل بـ«قاعدة إنما الأعمال بالنيات»، فيجيز النظر إلى هذه الصور.

والرابع، يرى أن هذا التكيف لا ضرَر منه ما كان مقطوعا به بأنه لا يُفضي إلى تعظيم الصور المبثوثة كما كانت الصور التمثالية والإيقونية تُعظَّم، حتى ولو شابهت الصُّور الصُّور؛ وحينها، يجوز للمتفرج أن ينظر إلى الصور المبثوثة.

2.1. توسُّط المدركات المختلفة بالصورة

ذكرنا أن هذا النوع الثاني من التوسط يقوم في نقل بعض أوصاف الصورة إلى المدرَكات الأخرى، أي تعميمها عليها، وبيان ذلك من جانبين:

أ. سبق أن واحدا من أوصاف الصورة المبثوثة هو أنها موصولة بالصور الوثنية القديمة؛ فكان أن أدى طغيان الصورة إلى انتقال الرواسب الوثنية التي تحملها إلى المدرَكات الأخرى، فأضحت المسموعات والملموسات والمشمومات والمذوقات، هي كذلك، متأثرة بالصور التمثالية والإيقونية كما لو أن الناظر إلى الصور يستحضر، في ذات الوقت، الأناشيد والبخور والخمور التي تلازم المعابد والهياكل التي نُحتت أو نُقِشت أو عُلِّقت فيها هذه الصور؛ ولو أن هذا التأثر يبدو غير مباشر، فإنه يظل قويا، ذلك لأن تأثير المشخَّصات ــ أو المجسَّمات ــ كالتماثيل النحتية أقوى من تأثير الشواخص في الشاشات ــ أو المسطَّحات ــ كالصور الضوئية؛ فمثلا، إدراك الصوت على شكل جسم مُصوِّت أيسر من إدراكه على شكل هباء مُشعّ ولو أن الصوت والصورة كليهما ذبذبات وموجات.

ب. أن التربية الإدراكية التي تلقَّاها المتفرج لا تُقدِّم النظر على غيره من الإدراكات فحسب، بل تجعل هذه الإدراكات الأخرى تابعة للنظر، فيجري على المدرَكات غير البصرية التابعة ما يجرى على المدرَك البصري المتبوع؛ فلمّا كان المدرَك البصري المتبوع ــ أي الصورة الضوئية ــ هو نفسه تابعا لـمُدرك بصري متبوعٍ أصلي، وهو الصورة المجسَّمة التي كانت تحظى بتعظيم بالغ، فقد لزم أن يتبَع المدرك غير البصري التابعُ هذا المدرك البصري الأصلي، فتابع التابع تابع.

فما هو موقف الفقيه الائتماري من هذا التعميم لتأثير الصور الوثنية في مدرَكات المتفرج كلها، بحيث يمكن القول بأن كل مُدرَك منها قد تَكيَّف، هو الآخَر، على قدره بما تَكيّف به المدرَك البصري؟ قد يلجأ هذا الفقيه إلى «آلية التفريق بين المباشر وغير المباشر»، معتبرا أن ما يجوز في المباشر أوْلَى أن يجوز في غير المباشر؛ ومادامت المُدرَكات غير البصرية مدركات غير مباشرة، على ملازمتها للمدرَك البصري، فإنه يحكم بجوازها بناء على جواز المدرَك البصري؛ أما إذا اختار هذا الفقيه طريق التشدد، فحرّم النظر إلى الصور المبثوثة، عملا بـ«قاعدة سد الذرائع»، معتبرا أن هذه الصور قد تفضي إلى إنزالها منزلة الصور التمثالية والإيقونية والوقوع في الشرك، فقد يلجأ، هو أيضا، إلى آلية التفريق السابقة، فيحكمُ بجواز باقي المُدرَكات باعتبارها مدرَكات غير مباشرة.

3.1. توسُّط الصُّور بين المتفرج والآخَرين

ذكرنا أن المتفرج لا يكتفي في هذا النوع الثالث من التوسط بأن يتوسّل بالصور في علاقاته بالآخَرين، بل يُلبِس هذه العلاقات لباس الصوَر، حتى كأن الآخرين صور مِثْلها؛ ويتجلى ذلك في مظهرين اثنين:

أحدهما، أنه يُنزل الصورة منزلة **النّد**، إذ يجعل الصوَر تُسهم في بناء ارتباطاته وتحديد معاملاته كما يُسهم فيها الآخرون، مقيما لها مقام المصوَّرات، وجودا وحكما.

والثاني، أنه يرقى بالصورة إلى رتبة **البُدّ**، إذ يتخذ حيالها سلوكا طقوسيا صارما، معتبرا الخروج عنه انحرافا يضرّ بأحواله، ويُفسد نظام حياته.

لا يسع الفقيه الائتماري إلا أن يتخذ، بالنسبة إلى هذا التوسط الثالث، أحد الموقفين: إما أن يُفرّق بين «النِّدية» و«البُدِّية»، فيحكم على واحدة منهما بغير ما يحكم به على الأخرى، وإما أن يجمع بينهما في الحكم؛ أما في حال التفريق، فقد يحمل الفقيه الندّية على معنى «التوسل بالصُّور»، معتبرا أن هذا التوسل أضحى ضرورة لا فكاك عنها، فيحكم بالجواز، دفعا لفوات المصلحة، في حين يرى في «البُدّية» تجاوزا لرتبة الوسيلة الضرورية إلى رتبه التعلُّق بالصور لذاتها، فيحكم بالتحريم؛ وأما في حال الجمع، فقد يُخفِّف هذا الفقيه من البُدّية، فلا يرى فيها إلا تعوّدا على بعض الأعمال عند النظر إلى الصور المبثوثة، فيحكم بأن هذا التعوّد لا يجاوز درجة العمل المكروه، فلا يعاقَب عليه كما لا يعاقَب على الندية؛ وقد يتشدد الفقيه في أمر الندّية، فيرى أنها تجعل للصورة حياة كحياة الشيء المصوَّر، وأن في هذا مضاهاة للخلْق الإلهي، حتى ولو أن المتفرج لم يصنع الصورة بيده، وإنما ألقى إليها ببصره، ذلك لأن هذا الإلقاء، عند المتفرج، هو أشبه ما يكون بإلقاء الروح فيها، وإلا فلا أقل من أنه يحمل إرادة هذا الإلقاء؛ وعليه، فإن الفقيه يحرِّم هذا النظر الذي يجعل من الصورة نِدّا تـحريمه للنظر الذي يجعل منها بُدّا.

2. الفقه الائتماري وتَـملُّك الصور

الـمراد بـ«تَـملُّك الصور»، كما سبق، عناصر ثلاثة، وهي: «العلاقة اللمسية بالصور»

و«حب الصُّور» و«الإحساس بامتلاك المصوَّرات».

1.2. العلاقة اللَّمسية بالصور

متى سلَّم الفقيه بأن اللمس ملازم، خِلْقةً، للبصر، بحيث لا فكاك عنه، فإنه لا يرى له تأثيرا في الحكم على البصر، لا سيما وأنه لـَمس عن بُعد، بل إنه يجعل حكم هذا اللمس تابعا لحكم النظر بإطلاق، فحيثما جاز، جاز، وحيثما حرم، حرم.

2.2. حب الصُّور

لَـما بات الفقيه يعتبر الصورة المبثوثة من ضرورات العصر، وأنها لا تضاهي الخلْق الإلهي، فقد جعل وضعَها وضع المستحدثات البشرية التي تدخل ضمن متاع الدنيا والتي يزدوج استعمالها، إذ تنفع كما تضرُّ؛ وحينئذ، يجوز أن يحكم الفقيه على «حب الصور» حكمه على أي حب تعلّق بأي جانب من هذا المتاع الدنيوي، مَثَلُه، في ذلك، مَثَل حب المال؛ فحُبُّ الشيء إنما هو دوام الاشتهاء للشيء بما يفيد عدم القناعة والاستزادة منه؛ و قد تـُجاوز هذه الزيادة حدها أو تخالف ضابطا من ضوابط التمتع أو تخل بشرط من شروطه، فيُجري عليها الفقيه حكمه بما يناسب هذه المجاوزة أو المخالفة، كراهة أو تحريما.

3.2. الإحساس بامتلاك المصوَّرات

لا يبعد أن يرى الفقيه في هذا الإحساس ما أشار إليه القرآن الكريم بلفظ «الـمَدّ» كما في الآيتين الكريمتين:

- «لاَ تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّنْهُمْ وَلاَ تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ»(1).
- «وَلا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ

(1) الحجر، 88.

وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَأَبْقَى»[2].

فمن يـَمُد عينيه إلى الشيء، لا بد أن تطمع نفسه في امتلاكه؛ وبناء على النهي الذي ورد في هاتين الآيتين، فلا يسع الفقيه إلا أن ينهَى عن هذا الإحساس.

3. الفقه الائتماري وتضرُّر القدرات

المقصود بـ«تضرُّر المتفرج بالصور» أمورا ثلاثة: أولها، «**سوء تأثير الصور المبثوثة في البنية الجسمية**»، ويتجلى في ضمور العضلات، وتصلّب المفاصل، وجمود العين على اتجاه واحد؛ والثاني، «**سوء تأثيرها في البنية النفسية**»، ويتجلى في إضعاف الإحساس وإفقار الخيال؛ و«**سوء تأثيرها في القدرة الفكرية**»، ويتجلى في إضعاف ملكات النقد والحكم والتقويم.

لا جرم أن الفقيه الائتماري يَعُدّ هذه الأشكال الثلاثة من تأثير الصور في المتفرج مفاسد مخالفة لمقاصد الشريعة الضرورية، إذ تُخل بحفظ النفس وحفظ العقل، فيُفتي بتحريم الإدمان على الصور؛ وحتى على فَرض أن هذا الإدمان تدعو إليه طبيعة الوظيفة، فإن القاعدة التي تقرر بأن «دفع المفسدة مقدَّم على جلب المصلحة» تجعل الفقيه يحث على ترك هذا العمل إلى غيره.

4. الفقه الائتماري وإبدال الوهم بالحقيقية

المراد بـ«إبدال الوهم بالحقيقة» عناصر ثلاثة: أولها، «**تقديم الصورة المبثوثة على الخبر**»، بحجة أن الصورة تُخبر عن نفسها بنفسها، وتغني عن المعلومة المسموعة، خبرا كان أو تعليقا؛ والثاني، «**نقل أوصاف الشيء المصوَّر إلى الصورة المبثوثة**»، كشفا وحفظا وحضورا وحركة وصدقا؛ والثالث، «**تقديم الصورة المبثوثة على الشيء المصوَّر**»، على أساس أن للصورة من الواقعية والفاعلية ما يكشف حقيقة المصوَّر بها لا يُتوصّل إليه بدونها.

---

(2) **طه**، 131.

قد يرى الفقيه الائتماري أن الصورة شهادة على الواقع أبلغ من الخبر، لاحتمال نزولها منزلة المصوَّر المعايَن، فيُجيز تقديمها عليه ما لم يُضِف الخبر إليها شيئا؛ أما تقديم الصورة على المصوَّر، فيراه بمنزلة تقديم الخيال على الحقيقة، والخيالُ لا يمكن أن يفي بمقتضيات الحقيقة، ولا، بالأحْرى، أن يقوم مقامها، ولو أن الفقيه قد يحكم على الصورة بما يحكم به على المصوَّر، تحريما وإباحة.

5. الفقه الائتماري وآفة التلصُّص

المقصود بـ«التلصُّص» أمورا ثلاثة: أولها، «**النظر الى الصور بشهوة النظر**»؛ إذ المتفرج لا ينظر إلى الصور لمجرد النظر، ولكن يحب النظر إليها، فينظر إليها بنَهْمة؛ والثاني، «**النظر إليها بشهوة الجنس**»؛ إذ يجد المتفرّج في النظر إليها اللذة التي يجدها في المتعة الجنسية؛ والثالث، «**النظر إلى الصور الإباحية**»؛ إذ يُؤثِر المتفرّجُ النظر إلى الصور التي تكشف العورات ومفاتن الجسم وأفعال الجنس، سويَّة كانت أو شاذة.

وقد اهتم الفقيه الائتماري بهذا الجانب من التفرج أكثر من غيره لسببين؛ أحدهما، وفرة **النصوص المؤسِّسة**[3] والتراث الفقهي الذي تناول **أحكام النظر**[4]؛ والثاني،

(3) قال تعالى: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللهَّ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللهَّ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»، النور، 31-30؛ وقال تعالى: «يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ»، غافر، 19.

وعن بريدة، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعلي: «يا علي، لا تتبع النظرة النظرة، فإن لك الأولى، وليس لك الأخرى»، رواه أبو داوود؛ وعن سهل بن سعد قال: «اطلع رجل من ثقب في حجرة النبي صلى الله عليه وسلم، ومعه مِدْرى ــ أي مشط من حديد ــ يحك به رأسه، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «لو علمت أنك تنظر، لطعنت به عينيك، إنما جُعل الإذن من أجل البصر»، رواه البخاري.

(4) حُكم ابن القطان الفاسي الذي يصدق في حق الصورة المبثوثة هو: «كل ما لا يجوز أن ينظر إليه

التحدي الكبير الذي تُشكِّله هذه الصور الخليعة **لمشاعر المسلمين وأخلاقهم وقيمهم**؛ ولئن كان الفقيه يُجيز النظر إلى الصور، فإنه يحرِّم النظر إليها بشهوة، ناهيك عن النظر إليها بقصد التمتع الجنسي، حتى ولو لم تتضمن «فُرجات» جنسية، فما بالك إذا هي اختصت بهذه «الفُرجات»، فإن تحريمه لهذه الصور الماجنة يرقى إلى رتبة تحريم الزنا[5]، مُلحّا على وجوب غضّ البصر عن المحرمات، عورات كانت أو مثارات للشهوات.

6. الفقه الائتماري وعُنف الصُّور

المراد بـ«عُنف الصور» عناصر ثلاثة: أحدها، «**هجوم الصور**»؛ إذ أن الصور تتدفَّق بقوة على الشاشة؛ والثاني، «**عنف مضامين الصور**»؛ إذ أن هذه الصور تطفح عنفا شديدا، ناقلةً أقسى الأحداث، إن حقيقية أو وهمية؛ والثالث، **بطش البصر**؛ إذ أن المتفرج ينظر إلى الصور بشهوة تحمل على الرغبة في البطش، إن زلْقا أو مَحقا؛ فعينه باطشة بقدر ما هي باصرة.

لا شك أن الفقيه يَعُدُّ العنف الناتج من تدفُّق الصور ضرورة تقنية لا محيد عنها، فلا يُتصوَّر أن يقول بـمنعه كما لم يقل بـمنع الصور غير الفاحشة، ولا بالنظر إليها بدون شهوة؛ أما عنف مضامين الصور، فإن كان عنفا حقيقيا، فإن الفقيه يجيزه باعتباره شهادة على الواقع ولو أنه يحذّر من آثاره؛ وإن كان عنفا وهميا، فلا يجيزه لثبوت ضرره، إذ يجمع إلى الخيال الباطل القسوة المفرطة؛ وأما البطش عن بُعد الذي يستبد بالبصر، فقد يجد له سندا في الحديث الشريف الذي جاء فيه أن النظرة سهم مسموم من سهام إبليس[6]؛ ولا

الرجل أو غيره من عورة أو شخص، فإنه لا يجوز أن ينظر إلى المنطبع منه في مرآة أو ماء أو جسم صقيل»، ص 114.

(5) حديث أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن الله كتب على ابن آدم نصيبه من الزنا، فهو مدرك ذلك لا محالة، العينان زناهما النظر، والأذنان زناهما الاستماع، واللسان زناه الكلام، واليد زناها البطش، والرِّجْل زناها الخطى، والقلب يهوى ويتمنى، ويُصدِّق ذلك الفرج أو يكذبه»، رواه مسلم والبخاري مختصرا.

(6) النص الكامل للحديث هو: «النظرة سهم مسموم من سهام إبليس، فمن غض بصره عن محاسن امرأة أورث الله قلبه حلاوة يجدها إلى يوم القيامة»، مسند الإمام أحمد بن حنبل.

جَرَم أن الفقيه يعتبر هذا البطش ناشئا عن شدة الاشتهاء، فيحكم عليه حُكمه على النظر إلى الصُّوَر بشهوة، مفتيا بتحريمه.

بعد أن فرَغنا من بيان السلوك الاجتهادي للفقيه الائتماري في مسألة التفرج بأوصافه الستة، يبقى أن نُقوِّم هذا السلوك من حيث القدرة على دفع آفة التفرج عن المسلم؛ فلا يخفى أن هذا السلوك، على وجه الإجمال، يتحدد بصفتين أساسيتين هما: «القولية» و«الأمرية».

أ. **القولية**؛ واضح أن العلاقة التي يقيمها الفقيه الائتماري مع الناظر المعرَّض لآفة التفرج **علاقة قولية**، لا علاقة عملية؛ إذ يُزوِّده بأحكام شرعية تخصُّ مظاهر هذه الآفة وآثارها؛ ولا يجاوز تبليغُ هذه الأحكام الشرعية رتبة «الموعظة» بالمعنى الذي سبق بيانه، أي لا يُتوسَّل فيها بطريق الجدل، ولا تؤخذ بطريق العمل، بل تكون متفرعة على أدلة شرعية محددة؛ ويبقى الناظر مخيرا في العمل بهذه الأحكام، فإن شاء أخذ بها، وإن شاء تركها؛ ولا يحمله الفقيه على العمل بها، متميّزا من القاضي والحاكم اللذين يصدران أحكامهما على سبيل الإلزام.

إلا أنه يمكن أن نورد على الفقيه الائتماري الاعتراض التالي، وهو أن **عدم إلزام الناظر باجتهاداته لا يترتب عليه، بالضرورة، التخلي عن جلبه إلى العمل بها باختياره**؛ فلِمَ لا يجوز أن يجتهد هذا الفقيه في جعل الناظر يبادر، من تلقاء نفسه، إلى العمل بهذه الاجتهادات، ولا سيما أن المعرفة الدينية هي، أصلا، معرفة عملية، فلا تفيد هذه الاجتهادات ما لم تقترن بالمجاهدات! أضف إلى ذلك أن هذه الاجتهادات تعلَّقت بقضايا التفرج التي هي قضايا نفسية بامتياز، فلا ينفع معها الإلقاء بهذه الاجتهادات إلى الناظر، وتَرْكِه يدبر أمره على هواه، لأن قليل علمه بأغوار النفس لا يُعينه البتة على تدبيرٍ يقيه مساوي التفرج؛ لذلك، يتعين على الفقيه الأخذ بيد الناظر في العمل بما أخبره به من أحكام أو وجَّه إليه من فتاوى.

ب. **الأمرية**؛ واضح كذلك أن العلاقة التي يقيمها الفقيه الائتماري مع الناظر المهدَّد بآفة التفرج علاقة أمرية، لا علاقة شهودية؛ إذ الأحكام القولية التي يستنبطها تَرِد في

صورة «أوامر إلهية»، حتى ولو كانت أحكام تجويز أو إباحة، لا في صورة «مَشاهِد إلهية»؛ والأمْرُ، بما هو أمر، يُشعر بوجود الإسماع وتقدُّمِه على غيره من الأفعال؛ والإسماعُ، من حيث هو كذلك، قد يكون عن بُعد كما قد يكون عن إنابة؛ بينما الشهود، بما هو شهود، يُشعر بوجود الإبصار وتقدُّمه على غيره من الأفعال؛ والإبصار، من حيث هو كذلك، يكون عن قرب كما يكون عن حضور؛ فيلزم أن الفقيه الائتماري يُنشئ علاقته بالناظر المعرَّض للتفرُّج على أساس البعد الذي يوجبه السمع، والاحتجاب الذي توجبه الإنابة، لا على أساس القرب الذي يوجبه النظر، ولا التجلي الذي يوجبه الحضور.

هاهنا يَرِد، على هذا الفقيه، الاعتراض التالي، وهو: **أنه يتعاطى دفع التفرج عن الناظر بضد ما يجب دفعه به**؛ إذ أن الآفة التي يتعرَّض لها هي، أصلا، آفة نظر؛ فالتفرج هو النظر الفاقد للحياء، فيتوجَّب دفعه، لا بتقوية العلاقة السمعية مع الناظر كما لو أنه متسمِّع، ويحتاج إلى إخراجه من تسمّعه، وإنما بإنشاء **علاقة بصرية** صريحة معه تجعل أنظارهما تتلاقى، محدِثة في نفس الناظر ما يوجب تعاطيه غَضَّ بصره، حتى إذا استأنس بوجود هذه العلاقة المباشرة، استعدَّت نفسُه لتقبُّل أحكام النظر إلى الصور المبثوثة والانتفاع بها، فيستعيد ما فَقد من حيائه، أو يزداد حذرا من فقْد حيائه؛ فالحياء لا يعود إلى المتفرج بـمجرد تلقّيه الأمر به، فشأنه شأن كل حال وجداني صادق؛ فكما أن الأمر بالحب لا يورِّث الحب، فكذلك **الأمر بالحياء لا يورّث الحياء**، وإنما الذي يورّثه هو شعور الناظر بوجود نظر أعلى يَرقُبه، فلا حياء بغير ناظر أسمى.

وبهذا، يتبين أن الخاصية القولية للفقه الائتماري تجعل الفقيه يُقدّم الكلام عن آفة التفرج على العمل بمقتضى مضمونه، حتى إن التسبُّب إلى العمل قد يتعطّل؛ كما يتبيَّن أن خاصيته الأمرية تجعل الفقيه يُقدّم، في صرف هذه الآفة، السمع على النظر، حتى إن اعتبار النظر قد يَسقُط؛ والحال أنه لا سبيل إلى اجتناب الناظر لآفة التفرج إلا بأن يتحقق بالعمل المستديم، ويشعرَ بالقرب الشهودي.

- حاصل الكلام في هذ الفصل الثاني أن إخراج الإنسان المعاصر من حال الخيانة

إلى حالة الأمانة يوجب التصدي لظاهرة «التفرج» التي هي أحد التحديات الأخلاقية التي تواجه الإنسانية؛ وقد استخرجنا لها خصائص ست، وهي: التوسط بالصُّور»، و«تـَملّك المصوَّرات»، و«تضرُّر القدرات»، و«استبدال الوهم بالحقيقة»، و«التلصص»، و«عنف الصور»؛ ولـمّا كان الإسلام يحمل أمانه الدين الخاتم، وجب على علماء المسلمين ومفكريهم قبل غيرهم النهوض إلى دفع هذا التحدي الأخلاقي الذي لا يزداد إلا فحشا مع تسارع الاختراعات في مجال تقانة الاتصال؛ وقد اجتهدنا في استعراض مواقف «الفقيه الائتماري» المحتملة من هذه الصفات، واحدة واحدة؛ وتوصَّلنا إلى أن الطريق الذي يتّبعه «الفقيه الائتماري» لا يُـمَكِّنه من تخليص المتفرج من هذه الصفات التي نفذت إلى نفسه، لأنه طريق يكتفي باستنباط الأحكام التي تقع على المتفرج موقع الأوامر التي تقهر إرادته، وإصدارِ الفتاوى التي قد تَبقى أقوالا مجرَّدة لا تحمله على العمل، ولا تقدر على تغيير سلوكه؛ لذلك، فلا مطمع في أن يفيد «الفقه الائتماري» في نقل الإنسان المعاصر من الحالة الاختيانية إلى الحالة الائتمانية.

الفصل الثالث

الفقه الائتماني وآفة التفرج

يقيم الفقيه الائتماني أو المربي مع المتفرج علاقة ذات سمات ثلاث أساسية هي: «الائتمان» و«العمل» و«الإبصار»، أي يُنشئ بينه وبينه فضاء **ائتمانيا** يذكّر المتفرج بمسؤوليته الأصلية، و**عمليا** يُذكِّره بواجباته الحالية، و**بصريا** يذكّره بآداب الحضور الذي يجمع بينه وبينه.

1. العلاقة الائتمانية بين الفقيه والمتفرج

بناء على هذه السمات الثلاث التي تُحدّد علاقة الفقيه الائتماني بالمتفرج، يأخذ هذا الفقيه بترتيبات للمفاهيم التي تتطلّبها هذه العلاقة الدينية الخاصة تُميّزها عن الترتيبات المعهودة لها.

1.1. الترتيبات الائتمانية للمفاهيم المطلوبة في العلاقة الدينية

تتمثل ترتيبات المفاهيم التي تنبني عليها العلاقة الائتمانية بين المربي والمتفرج في تقديم بعض هذه المفاهيم على بعض، وذلك كالآتي:

1.1.1. تقديم العمل على القول؛ يُقدِّم الفقيه الائتماني العمل على القول، لا لأنه ينتقص من شأن القول من حيث هو كذلك، وإنما لأنه يأخذ بأصلين:

أحدهما، أن العمل لازم للقول الإلهي لا ينفك عنه؛ والتغلغُل فيه هو وحده الذي يورّث الإنسان القدرة العقلية على فهم هذا القول، حتى لو بدا، في ظاهره، قولا تعبديا، لأن العقل الذي يُدرَك به القول التعبدي ــ أو التسديدي ــ ينزل رتبة تعلو على رتبة

العقل الذي يُدرَك به القول غير التعبدي ــ أو التجريدي ــ ولا يناسب هذه الرتبة العليا إلا الدخول في العمل، بل الاستغراق فيه.

والثاني، أن القول الإنساني الذي ليس تحته عمل، لا طائل منه؛ والدليل على صحة هذا القول إنما هو ثمرته العملية.

2.1.1. تقديم النظر على السمع؛ يقدِّم الفقيه الائتماني النظر على السمع، لا لأنه يحطّ من شأن السمع من حيث هو كذلك، وإنما لأنه ينطلق من مسلمتين:

إحداهما، أن النظر يقترن بحضور الناظر وقربه من المنظور إليه؛ ومراعاةُ هذا الحضور، ولو من جهة مجرّد العلم به، يـَمُدُّ الإنسان باستعدادات الحياء التي هي شرط في الإيمان، ناهيك عن حصول الشعور به.

والثانية، أن النظر يتضمن السمع بالضرورة، لأن النظر عبارة عن إدراك المسموع، متحققا في الوجود؛ فلا يُنظر، أصلا، إلا لـموجود، وحقيقةُ الموجود أنه المسموع المتحقق؛ في حين لا يتضمن السمعُ، بالضرورة، النظر؛ فقد لا يتحقق المسموع أبدا، فلا يتعلّق به نظر؛ ثم إن النظر يرتقي بالسمع، إذ المسموع المنظور خيرٌ من المسموع غير المنظور، حتى ولو مع تحقُّقه، لأن النظر إليه دليل القرب منه.

3.1.1. تقديم الناظر على النظر؛ يقدِّم الفقيه الائتماني الناظر على النظر، لا لأنه يُهمل النظر من حيث هو كذلك، بدليل تقديمه على السمع، وإنما لأنه يأخذ باعتبارين:

أحدهما، أن قيمة النظر منوطة بمقام الناظر، فإن علا هذا المقام، ارتفعت هذه القيمة، وإن دنا، انحطت.

والثاني، أن الذات تتقدم على الصفة وجودا؛ فلولا وجود الذات، لـمَا وُجدت الصفة، والناظر ذات والنظر صفة؛ ولئن كانت الصفة تتقدم على الذات معرفةً، فإن الفقيه الائتماني يعتبر أن الصفة لا تُعرف حق المعرفة، حتى تُعرَف الذات الحاملة لها، وأن الاستدلال بالذات على الصفة أبلغ في اليقين من الاستدلال بالصفة على الذات.

وهكذا، فمن عرَف الناظر، فقد عرَف النظر بالضرورة؛ لكن من عرف النظر، فقد

لا يعرف الناظر.

4.1.1. تقديم الباطن على الظاهر؛ لئن كان الفقيه الائتماني يُسلّم بازدواج المدارك إلى ظاهر وباطن، فإنه يُقدِّم الباطن على الظاهر، لا لأنه يستهين بالظاهر من حيث هو كذلك، وإنما لأنه يضع في الاعتبار خصوصية الباطن من جهتين:

إحداهما، أن الباطن هو أصل التخلُّق الذي به كمال الإنسانية؛ فإذ تخلَّق الباطن، تخلَّق الظاهر بالضرورة؛ والعكس غير صحيح، فقد يتخلَّق الظاهر، ولا يتخلّق الباطن، وتخلّقُ الظاهر وحده كلَا تخلُّق.

والثانية، أن الباطن عبارة عن محلّ العروج إلى عالم الملكوت، بينما الظاهر عبارة عن محل الإسراء في عالم الـمُلك، ولا يَعرُج إلا من أَسْرى على هُدى، والعروج حاكم على الإسراء؛ كما أنه لا يُدرِك الملكوت إلا من نفذ إلى حقائق مُدركات الـمُلك، والإدراك الملكوتي حاكم على الإدراك الـمُلكي.

5.1.1. تقديم الأسماء الحسنى على الأوامر؛ يراعي الفقيه الائتماني تقدُّم الأسماء الحسنى على الأوامر المبني على مبدأين:

أحدهما معرفي، وهو أن واجبَ معرفة الآمِر الأعلى يتقدم على واجب معرفة أوامره؛ إذ يحتاج المأمور أن يعرف مَن ينبغي أن يَعبُد، حتى يتقرب إليه بعبادته؛ ولا سبيل إلى معرفته إلا بمعرفة أسمائه الدالة على ذاته أو صفاته أو أفعاله، فيتعين على المأمور أن يعرف من هذه الأسماء ما يقدر على أن يعقله وما يدفع به مفاسد زمانه؛ فمثلا، إذا كان الظلم مستشريا فيه، وجب عليه أن يعرف «اسم العدل».

والثاني خُلقي، هو أن التخلق الذي يرتقي بالإنسان لا يكون إلا بطريق الاستمداد، على قدر الطاقة، من هذه الأسماء في تجلياتها على الكائنات؛ والائتمان إنما هو إتيان هذا التخلق بواسطة الأسماء على الوجه الذي ينبغي.

6.1.1. تقديم الشاهدية على الآمرية؛ يقدّم الفقيه الائتماني الشاهدية على الآمِرية لسببين رئيسين:

أحدهما، أن الشاهدية تتضمّن الآمِرية، إذ الشاهدية تجمع بين الباصرية والسامعية؛ فالسميع، سبحانه وتعالى، يَسمَع خَلْقه ويُسمعهم أوامره، والآمِرية إنما هي «**إسماع الأوامر**».

والثاني، أن الشاهدية تنهض بالتخليق، بينما الآمرية تنهض بالتشريع؛ فإذا كان إلقاء الأوامر يكفي في التبليغ أو البيان، فإنه لا يكفي في تحصيل التقويم وتوريث التخليق، نظرا لأن التخليق يوجب أن يكون هناك شاهد أعلى يرى الأعمال ويحكم عليها، إن حُسنا أو قبحا؛ والحق، سبحانه وتعالى، على كل شيء شهيد، فيَقبل عمل من شاء، مزكّيا له، ويَردّ عمل من شاء، مُدسِّيا له؛ والتزكية والتدسية هما أساس التخليق.

ولا ينحصر عمل الفقيه الائتماني في الوقاية من آفة التفرج، بل يتجاوزها إلى العلاج منها؛ لذلك، فإنه لا يَقصُر علاقته البصرية بالناظر على الذي يخشى أن يقع في آفة التفرج، طالبا لِـما يقيه منها، بل يُعدّيها إلى الذي وقع في هذه الآفة، فاقدا لحيائه وإيمانه، أي فاقدا لحياته، أي يُعدِّيها إلى المتفرج، باعتباره ناظرا ميتا.

2.1. منازعة المتفرج للمصوِّر الأعلى، جل جلاله

معلوم أن المتفرج يتذرَّع، في البقاء على طغيان بصره، بسببين:

أحدهما، **استقلال إرادته**؛ فلا يقبل أن يخضع لأوامر غيره، إذ هو، عند نفسه، أقدر على تدبير شأنه.

والثاني، **استعمال عقله**؛ فلا يقبل أن يفكّر مكانه غيرُه، إذ هو، عند نفسه، أحق بالتفكير لذاته.

ولكي يشمل الفقيه الائتماني بعمله كُلا من الناظر الواقع في التفرج والناظر الذي يرغب في اتقاء التفرج، فإنه يراعي هذين السببين بوصفهما يَصدُقان كذلك في حالة الراغب في اتقاء التفرج لاعتبارين: أحدهما، **نزوع النفس إلى التصرف على هواها**؛ والثاني، **نزوع المغلوب إلى الأخذ بقِيَم المتغلِّب**؛ وعليه، فإن هذا الفقيه، بموجب ميثاق الائتمان على رعاية المربوبية وفق القيم الأخلاقية، يواجه التفرُّج من حيث كونه آفة

تتسبَّب في موت الإنسان بوجه عام.

لا يُلقي الفقيه الائتماني بإرشاداته إلى المتفرج دفعة واحدة كما يُلقي الفقيه الائتماري بأحكامه وفتاويه إليه، وإنما يوصِّلها إليه **عمليا وحضوريا** بالتدريج على قدر ما يطيق، مراعيا الخصوصية النفسية للمتفرج، وبادئا بإعداده نفسيا لتلقِّي هذه الإرشادات؛ ويكون هذا الإعداد بالتصدي للذريعتين المذكورتين اللتين يتمسَّك بهما، دفاعا عن تصرُّفه التفرجي، جاعلا منهما قيمتين دالتين على حداثته، وهما: «استقلال الإرادة» و«استعمال العقل».

أما عن **استقلال الإرادة** الذي يزعمه المتفرج، فإن الفقيه الائتماني يلاحظ غيابه عنه في أوقات التفرّج، فيشير إليه بأن هذا الغياب لا يدل على استقلال الإرادة في شيء؛ فهو لا يَـملك أن يترك التفرج من أجل حضور مجلسه، فيكتشف أنه **مملوك للصُّور**، إذ أن الصور، على عكس ما يعتقد، هي التي تَـملك نظره إليها، وليس هو الذي يملكه؛ بل يكتشف أنه وقع في أسوإ عبودية، إذ الصور مجرَّد خيالات، لا وقائع، والعبودية للخيال أشنع من العبودية للواقع؛ فالواقع لا يرتفع ولو ارتفعت العبودية له، بينما الخيال اسم لا مسمَّى له، والعبودية له عبودية لـما ليس له سلطان ولا عليه برهان؛ فيأخذه «**الانزعاج**» مـمّا حصل له من سلب إرادته من حيث يَظُن أنه يـُمارسها، متبيّنا أنه وقع فيما بات يُعرَف، في مجتمعه، باسم «**عبادة الصورة**»، بل لا يزداد انزعاجه إلا شدة وحِدّة متى علم أن هذه العبادة ليست إلا شكلا آخر من «**عبادة الإيقونة**»؛ وقد كانت هذه العبادة الأخيرة من أسباب الثورة على الأوضاع في الدين، إن تجسيدا للإله أو تقديسا للبشر؛ ولا يزال هذا الانزعاج يعمل عمله فيه، حاملا له على الشك، لا في إرادته فحسب، بل أيضا في عزيمته، حتى يضطر إلى الإقرار **بشذوذ تفرُّجه**، مُدرِكا بأنه لا استقلال لإرادته مع وجود شذوذه، فيَستيقن، بما لم يتقدم له، بأنه لا استعادة لاستقلاله المفقود إلا بالعلاج من هذا الشذوذ.

وأما عن **استعمال العقل** الذي يزعُمه المتفرج، فإن الفقيه الائتماني يلاحظ أنه يقف بتفكيره عند صُوَر الأشياء لا يعْدُوها لكثرة ما تشبَّع قلبه بالصور المبثوثة، فيُنبّهه إلى

أن الصُّوَر، مهما دقَّت وتنوَّعت، لا تُمثِّل إلا ظاهر الأشياء؛ وما أحوجه إلى أن يعرف باطنها، حتى يَقدِرها حق قدرها، ولا يجاوز بهذا الظاهر حدَّه، فيَنسب الحقيقة كلها إليه؛ إذ يجوز أن يكون باطنُها الذي لا يراه بعينه يجاوز عقله، إن قدرة أو رتبة أو صبغة؛ حتى إذا لاحظ الفقيه الائتماني أن المتفرج يتردَّد في التطلع إلى ما وراء هذا الظاهر كما يتردد في تقبُّلِ إدراك لا يكون من جنس الإدراك العقلي الذي يتعلق به، أهاب به إلى أن ينظر إلى نفسه كيف أنها غير مردودة إلى ظاهره، وكيف أن الحياة لو عادت إلى روحه، لاختلجت في صدره معان تتعدّى طاقة عقله؛ ولـمّا لم يكن للمتفرج من طريق إلى هذا النظر إلى ذاته إلا طريق ما تلقَّاه، في ثقافته، من معرفة نفسية تحليلية تقول بوجود عواطف ورغائب غير مشعور بها، اضطُرَّ إلى سلوكه ولو أنه ليس الطريق الذي أشار إليه الفقيه الائتماني؛ ومع ذلك، لا يلبث أن يدرك أن تفكيره بنفسه في نفسه بهذا الطريق الـمُسلَّم به في مجتمعه لا يوصِّله إلى معرفتها، فما بالك بمعرفة روحه! وحينها، تراه يعيد النظر في نفسه، فيقيس ما دعاه إليه هذا الفقيه من النظر إلى باطنه على ما حصَّله بهذا الطريق النفسي التحليلي ولو أن النظرين متضادان، إذ النظر الائتماني يوصِّل إلى باطن روحي يرتقي بالظاهر، بينما النظر التحليلي يوصّل إلى باطن نفسي ينحط بالظاهر؛ فيحصل له، إذ ذاك، اليقين بأنه إنْ عجَز عن معرفة نفسه باستعمال عقله، فهو عن معرفة روحه باستعمال عقله أعجز.

مـما تقدّم، يتضح أن ما يدَّعيه المتفرج من «استقلال الإرادة» و«استعمال العقل» باطل؛ فقد ظهر أنه أسير للصور؛ وبَدَهي أنه لا إرادة مع وجود الأسْر، فيكون المتفرج «**ظالما لنفسه**»؛ كما ظهر أنه لا يَعرِف حقيقة نفسه؛ وبَدَهي أنه لا عقل مع عدم المعرفة، فيكون المتفرج «**جاهلا بنفسه**»؛ وبهذا، تترتب على القيمتين السابقتين نتيجتان تناقضان مقصوده منهما؛ بيد أن الفقيه الائتماني، على ظلم المتفرج لنفسه وجهله بها، واقعا في الحالة الاختيانية[1]، لا يَعنُفه بموجب حكمته، بل يرفُق به على قدر حاجته، فلا يجعله ييأس من إمكان حفظ القيمتين اللتين طالما نادا بهما، أي «الإرادة الحرة» و«العقل المنتج».

(1) تدبر الآية الكريمة: «إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولا»، **الأحزاب**، 72.

فلئن أدَّى استقلال الإرادة إلى ظلم النفس وأدى استعمالُ العقل إلى الجهل بالنفس، فيرجع ذلك إلى أن المتفرج لم يكن بوسعه أن يبني هاتين القيمتين على قاعدة روحية، لأن حياة روحه فُقِدَت بفقدان حيائه، فاضطر إلى بنائهما على قاعدة نفسية تحليلية؛ وقد تقدَّم، في الفصل الأول، توضيح الفرق بين «الروح» و«النفس»، إذ الروح أمر ملكوتي يتعلق بالقيم الأسمائية، أي القيم المستمدة من الأسماء الحسنى، وقانون سيرها هو «العروج»، بينما النفس قوة مُلْكية تتعلق بالقيم الأشيائية، أي القيم التي وقع فصلها عن أصلها الأسمائي، وقانونُ سيرها هو «الإسراء» متى بقي، في الإمكان، أن يُعادَ وصلها بهذا الأصل، وإلا فهذا القانون هو مجرّد «سريان»، أي سير لا يعقُبه مطلقا العروج؛ فإذن الأصل في انقلاب المقصود من تينك القيمتين هو تأسيسهما على الحياة النفسية ذات الصبغة الأشيائية والمُلكية والسريانية.

وإذا ظهر أن القيمتين المذكورتين قيمتان نفسيتان لا غبار عليهما، فقد لزم أن فصلهما عن أصلهما الأسمائي هو الذي تسبَّب في الانقلاب الذي طرأ على مقصودهما، كما لزم أن إعادةَ وصْلهما بهذا الأصل يَقِيهما، بالضرورة، هذا الانقلاب؛ وحينئذ، لا يُفضي استقلال الإرادة إلى العبودية للصور ــ **أي ظلم النفس** ــ ولا استعمال العقل يُفضي إلى عدم المعرفة بالذات ــ **أي الجهل بالنفس** ــ بحيث يكون استقلال الإرادة الحق هو **استقلالها الروحي ذو الحياء**، لا استقلالها النفسي الفاقد للحياء، ويكون استعمال العقل الحق هو **استعماله الروحي ذو الحياء**، لا استعماله النفسي الفاقد للحياء.

ومن ثمَّ، فإن الفقيه الائتماني يُنبه المتفرج إلى أن فصل القيمتين عن أصلهما الأسمائي ناتج عن «**منازعة**» النفس للشاهد الأعلى في أسمائه الدالة على صفاته؛ إذ تريد النفس أن تكون لها هذه الصفات، وأن تستقل بهذه الأسماء، كأن تكون لها «الإرادة المطلقة»، ويكون لها «العلم المطلق»؛ فيحتاج المتفرّج إلى الخروج من منازعة الشاهد الأعلى في هاتين الصفتين: «الإرادة المطلق» و«العلم المطلق»، والتي يشترك فيها مع غيره من أهل زمانه ــ إذ قامت حداثتهم على الدعوة إلى القيمتين النفسيتين المذكورتين ــ حتى يظفر باستقلال حقيقي لإرادته لا ظلم فيه، واستعمال حقيقي لعقله لا جهل معه.

لكن الفقيه الائتماني لا يقف عند هذا الحد في التنبيه على منازعة النفس للألوهية في صفاتها، بل يجعل المتفرج يُدرك أنه يقع في واحدة من أعظم المنازعات، وهى أنه ينازع الشاهد الأعلى، سبحانه، في اسم عظيم من أسمائه الحسنى، وهو اسم **«الـمُصوِّر»**؛ فحدُّ الصورة الخَلْقية هو أنها الهيئة التي تحيط بجملة الشيء، ناشئةً من تآلف أجزائه، فلا يوجد الشيء إلا بوجودها، ولا يتميز من غيره إلا بها، سواء في حال وجوده أو بعد فنائه؛ فتكون صورة الشيء دالة على ما اتصف به الشاهد الأعلى من حُسن الخَلْق وبديع الصنع؛ والمتفرج، بحكم التقدُّم التقني لحضارته، لا يجعل من نفسه، مجرد واحد من الناظرين، بل يُنزل نفسه منزلة المصوِّر؛ ولا يكتفي بأن ينسب إلى نفسه التصوير، بل يريد أن يكون له «التصوير المطلق»؛ وإيضاح ذلك من الوجوه الآتية:

أ. أنه لا يقنع بنظرة الفجأة إلى الصور، ولا بالنظرة الأولى إليها، ولا بالاطلاع عليها، بل يريد أن يَـمتلئ بصره بها وإن كان يعلم أنه لن يبلغ مراده أبدا؛ فلو ظلت الصور تتدفق عليه، لـمّا أحس أنه قضى كل مآربه منها.

ب. أن علاقته بالصور ليست علاقة ائتمان يشعر معها بواجب حفظ حقوقها، بل علاقة امتلاك نَهِم، إذ يريد أن يتصرف فيها كليا، ويستمتع بها دوما.

ج. أن تحصيله لهذه الصور، لا تحصيلا بصريا فحسب، بل أيضا ذهنيا، يجعله يشعر بأنه يضاهي المصوِّر، التقاطا لها، بل اختراعا لها؛ هذا إن لم يَصِر إلى الاغترار بهذا التحصيل المزدوج، فيظن بنفسه القدرة على التصوير بـما لم يستطع مصوّرها؛ فالـمُصوِّر لا يصوّر ما صوّر إلا من أجل المتفرج، فلولا المتفرج، ما وُجد المصوِّر.

د. أن علاقته بالصور تصل إلى درجة الاستغناء بها عن الأشياء المصوَّرة كأنما لها أرواح تضاهى أرواح هذه المصوَّرات؛ ويجوز أن يكون قلبه قد تشبّع، بموجب ثقافته، بالأسطورة اليونانية التي تقول بأن النحات القبرصي «بيغماليون»[2] صنع تمثال امرأة،

(2) PYGMALION.

فهام به أشد الهيام، فسأل إلهة الجمال والحب «أفروديت»[3] أن تنفخ فيه الروح، فتزوجها، وأنجب منها ولدين؛ كما يجوز أن يكون قد أراد أن يتشبّه بعيسى عليه السلام، حيث إنه كان يخلق هيئات من الطين بإذن ربه، فينفخ فيها، فتكون طيرا بإذنه سبحانه[4]؛ لكن الظاهر أن المتفرج يبتغي أكثر من هذا، فلَمْ يسأل المصوِّر الأعلى، سبحانه وتعالى، نفخ الأرواح في صوره، ولا أذِن له في هذا النفخ، بل تولّى بنفسه نفخ هذه الأرواح فيها ولو توهُّما، منازعا له، سبحانه، في كمال تصويره[5].

إذا ظهر أن التفرج، بحكم منازعته للشاهد الأعلى في اسمه «المصوِّر»، هو **نظر نفسي ميت**، أي نظر لا حياء فيه، وبالتالي لا خُلُق معه، وجب أن يورّث ترك هذه المنازعة **نظرا روحيا حيا**، أي نظرا ذا حياء، وبالتالي ذا خُلُق؛ وهذا النظر الروحي الحيي هو الذي وضعنا اسم **«المشاهَدة»**؛ وعليه، فإن دور الفقيه الائتماني هو أن ينقُل الناظر من وصف المتفرج إلى وصف **«الـمُشاهِد»**، وذلك بالعمل على إخراجه من منازعة نفسه للإله في اسمه «المصوِّر».

ولـمّا كانت علاقة الفقيه الائتماني بالمتفرج علاقة بصرية حضورية، لا علاقة سمعية غيابية، وجب أن يحصل هذ النقل بطريق عملي، وليس بإملاء جملة أحكام هذه المنازعة النفسية دفعة واحدة على المتفرج، فيأخذ منها ما شاء ويترك منها ما شاء؛ ويقوم هذا الطريق العملي في أن يشير هذا الفقيه على المتفرج بعمل أو أعمال يأتيها على التدريج وبقدر طاقته، مراقبا مفاعيلها في نفسه وآثارها في سلوكه البصري، حتى إذا استأنس منه

(3) APHRODITE.

(4) «إِذْ قَالَ اللهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلاً وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الأَكْمَهَ وَالأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنكَ إِذْ جِئْتَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلاَّ سِحْرٌ مُّبِينٌ»، **المائدة، 110.**

(5) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أشد الناس عذابا يوم القيامة المصوِّرون، يقال لهم: أَحْيوا ما خلقتم»، رواه البخاري ومسلم.

الاستعداد والإقبال، نقله إلى عمل أو أعمال أخرى تراعى المرحلة التي طواها في ترك نفسه منازعةَ المصوّر الأعلى؛ وهكذا، يدله على عمل بعد عمل، ويقطع به مرحلة بعد مرحلة، حتى ينسلخ عن تفرّجه، ويقوم به وصف «المشاهدة».

وحتى نتبين بعض جوانب هذا الطريق الذي يسلكه الفقيه الائتماني في التعامل مع المتفرج، إخراجا له من منازعة نفسه للمصوِّر الأعلى، لننظر كيف تتجلى في مواجهة الصفات الست التي أحصيناها للتفرج، وهي: «توسُّط الصُّور» و«تَـمَلُّك الصور» و«تضرُّر القدرات» و«إبدال الوهم بالحقيقة» و«التلصّص» و«عنف الصور»؛ فما لم يَخرُج المتفرج من هذه الصفات بتمامها، فليس له من سبيل إلى الخروج الكامل من منازعته للمصوِّر الأعلى، وبالتالي لا يتحقَّق له الانتقال إلى رتبة «الـمُشاهِد» التي هي رتبة يزينها خُلُق الحياء، فتظل نفسه منازعة للمصوِّر الاعلى على قدر ما بقي فيها من هذه الصفات، مع العلم بأن الأصل في وجود هذه الصفات هو أخذ النفس بقيم أشيائية بَدَل القيم الأسمائية.

2. الفقه الائتماني وتوسُّط الصور

لقد تقدَّم أن الصور تكون واسطةً بعضها إلى بعض كما تكون واسطةً إلى المُدرَكات الأخرى، وواسطةً بين المتفرج والآخَرين.

واضح أن هذا التوسط وصف نفسي ميت، إذ يخلو من الحياء؛ وقد ذكرنا أن قانون السير الخاص بالنفس هو «الإسراء» ما دام في الأفق إمكان العروج، وإلا فهو «السريان»، بينما قانون السير الخاص بالروح هو «العروج»؛ والفقيه الائتماني، بالذات، يجعل المتفرج يَخرج من إسرائه الذي يتوسط بالصُّور إلى العروج الذي يتوسط بالمصوِّر الأعلى؛ فيلزم المتفرجَ أن يشتغل بـمعرفة المصوِّر الأعلى، حتى تستقيم له معرفة الصور؛ وهذه المعرفة بالمصوِّر الأعلى ذات مراتب أدناها العلم به بواسطة أسمائه الحسنى، وأعلاها النظر إليه من وراء حجاب هذه الأسماء؛ وإذا ما تعاطى للعلم بالمصوِّر بواسطة أسمائه، بدءا باسم المصوِّر، أخذ يدرك، على التدريج، بأنه يجب عليه نزع وصف «التوسُّط» من الصور، ونسبته إلى المصوِّر الأعلى، بحيث لا يقال هذا الوصف في حقّ الصُّور إلا على سبيل المجاز؛

فالواسطة الحق هي المصوِّر الأعلى، فليزم أن كل الصور موسوطة؛ ولولا واسطية المصوِّر الأعلى، لـمَا وُجدت موسوطية الصور، فموسوطيتها البصرية من واسطيته التصويرية.

ومتى توصّل المتفرج بعقله إلى هذه الحقيقة الدقيقة، وهي وجوب نزع الواسطية من الصور وتخصيص المصوِّر الأعلى بها، فلا يخلو إما أنه يسلّم بها، وإما أنه لا يسلِّم بها؛ أما إذا لم يسلّم بها، فلـأن نفسه لا تزال تنازع الخالق في تصويره، فيدلّه الفقيه الائتماني على عمل خاص يجتثُّ هذه المنازعة من نفسه بقدر يجعل عقله يُسلِّم بالواسطية الإلهية.

ونسمي هذا العمل الخاص بـ«**العمل الأسمائي**»؛ والمقصود به هو العمل الحاصل وَفق الشرع والذي يزدوج فيه اعتبار الظاهر باعتبار الباطن، على أساس أن هذا الازدواج حافظ للقيم الأخلاقية التي تتجلى بها الأسماء الحسنى؛ أو قل، بإيجاز، **هو العمل الشرعي في أبعاده الخُلُقية**؛ ويقابله «**العمل الأشيائي**» الذي هو العمل الحاصل وفق ظاهر الشرع وحده، لا اعتبار فيه للباطن، ولا للقيم الأخلاقية التي تتجلى بها الأسماء؛ أو قل، بإيجاز، **هو العمل الشرعي في رسومه الخارجية**.

ولا يقف أثر العمل الأسمائي عند الحد من إقبال المتفرج على الصور، بل يـمتد أثره إلى عقله، موسّعا لمدى إدراكه وكاشفا له أدلة لم تكن تخطر على باله.

وأما إذا سلّم المتفرج بإفراد المصوّر الأعلى بالواسطية، فإن تسليمه بها يكون بقضاء عقلي، فلا يفيد في اجتثاث شعوره الداخلي بتوسّط الصور ولو يفيده في تقدير إمكان هذا الاجتثاث، ذلك أن وجدانه ذاتَه قد **تكيّف**، تحت تأثير ثقافته، بواسطية الصور، لا من جهة أنها وسيلته إلى المصوَّرات فحسب، بل، أيضا، من جهة أن نموذج الصور التمثالية والإيقونية القديم أثّر بقوة في التعامل مع الصور الضوئية بصفة عامة؛ ومعلوم أن هذه الصور القديمة كانت ولا تزال تُعبَد من دون المصوِّر الأعلى، فيلزم أن يكون وجدان المتفرج قد تكيّف على هذه الوثنية الأولى، متَّبعا حيال الصور الضوئية سلوكا وثنيا عن غير قصد، ولا حتى عن غير وعي بصبغته الوثنية.

هاهنا، ينهض الفقيه الائتماني بدور لا يقدر عليه غيره، إذ تكون له، بهذه الوثنية غير المشعور بها، خبرة لا يضاهيه فيها أحد، فيدعو المتفرج إلى **نزع التعلق بالصّور من**

نفسه، لأن هذا التعلق هو من تلك الوثنية الخفية، حتى إذا خرج من هذا التعلق الظاهر، اضمحلت الوثنية الدفينة في وجدانه؛ ولا تقوم دعوة هذا الفقيه في أن يعظ المتفرج، محذّرا له من مخاطر هذا التعلق، لأن الوعظ قد ينفع فيما يعي به؛ أما وهو لا يعي بوقوعه في هذا التعلق بالمرة، بل قد يُصرُّ على أن نظره إلى الصور هو بـمنأى عن كل توثين؛ وحتى إذا قَبِل الموعظة، فقد لا يهتدي إلى حقيقة الداعي إليها، حتى يخرج من تعلُّقه؛ بل تقوم هذه الدعوة في أن يحث المتفرج على عمل أسمائي يجاهد به رغبته في النظر إلى الصُّور؛ ولا يزال يمارس هذا العمل، مخلصا فيه، حتى تذهب عنه، تدريجيا، هذه الرغبة؛ فإذا استوى عنده النظر إلى الصور وعدم النظر إليها، فهذا علامة على أن التعلق بالصور قد اضمحل، قاطعا أسباب دخول الوثنية إلى وجدانه؛ وقد يصير إلى إيثار عدم النظر إليها على أن ينظر إليها، بل قد ينتهي به الأمر إلى أن يتخلى عن هذا الإيثار نفسه، فلا يبالي إن كان أمام شاشة أو غيرها، حتى إنه لا يبصرها وهو فاتح عينيه، إذ يكون قلبه مشغولا عن الصور بالمصوّر الأعلى؛ فحينها، يكون قد زال عنه كليا التكيف الوجداني بالصور القديمة، وحل محله تكيُّف وجداني بالمصوِّر الأعلى؛ ولا يزال هذا التكيف يقوى وينفذ في أغوار باطنه، حتى لا يكاد يرى شيئا مجرَّدا من هذا التكيف الروحي، متوسلا بالمصوِّر الأعلى فيما ينظر إليه من الصور؛ وهكذا، يتخذ من نظره إلى المصوِّر واسطة لنظره إلى الصور، فلا ينظر إلى الصور إلا بواسطة نظره إلى المصوِّر، فيعقلها عنه، متَّبعا في نظره إليها أوامره وحدوده؛ فيصدق في حقه أنه **من عرف المصوِّر الأعلى، فقد عرف الصُّوَر**.

ومتى بلغ الناظر هذا المبلغ الروحي الذي يكون فيه نظره إلى المصوِّر هو واسطته في النظر إلى الصور، خرج عن صفة المتفرج إلى صفة «الـمُشاهد»؛ فحدُّ **المشاهد**، من هذه الجهة، هو **أنه الناظر الذي يسبق نظرُه إلى المصوِّر الأعلى نظرَه إلى الصور**؛ غير أن المشاهد ليس ناظرا فحسب، بل هو، بموجب الشاهدية الإلهية التي هي، كما سبق، أساس التقويم الخُلقي، **ناظر منظور إليه**؛ فالمصوِّر الأعلى هو الشاهد الأعلى الذي لا يغيب عن نظره شيء، فيلزم أن الـمُشاهِد ينظر إلى المصوِّر الأعلى الذي ينظر إليه؛ فيورّثه نظرُه المنظور **خُلق الحياء** الذي هو أصل الحياة والإيمان، إذ يستحيي من نظر الشاهد المصوِّر إليه؛ فـ«المشاهِد» هو **الناظر الحيِي** الذي يعرج بروحه إلى الملكوت، وهو ينظر إلى الصور

المبثوثة في عالم الملك!

وعلى الجملة، فإذا كان المتفرج يُثبت الوساطة للصور، منازعا المصوّر الأعلى في أخص صفاته، فإن المشاهد يثبت الوساطة للمصوِّر الأعلى، متعرّفا إلى الصور بأحسن أحكامه.

وإذا ثبتت، في حال المشاهدَة، وساطة المصوِّر الأعلى، وانتفت وساطة الصوَر بعضها لبعض، أضحت صلة الصُّور بالمدرَكات الأخرى، لا صلة وساطة الأولى للثانية، أي صلة تبعية وتفاوت، كما في التفرج، وإنما صلة تضافر وتكامل بين الطرفين؛ وبيان ذلك أن **المشاهَدة لا تخص البصر، بل تعمّ جميع الحواس**[6]؛ إذ أن الأشياء المسموعة والملموسة والمشمومة والمذوقة تعُتبر، هي الأخرى، أمورا مشاهَدة كما أن الشيء المنظور أمر مشاهَد؛ ويرجع ذلك إلى أن إداركها، في حال المشاهدة،، لا يكون مباشرا، بل بواسطة؛ وهذه الواسطة هي، بالذات، الشاهد الأعلى، متجليا بالصفات التي تَـمُدّ هذه الـمُدرَكات؛ فالذي يسمع يسبق إدراكه للشاهد الأعلى سمعَه لـما يسمع، والذي يلمس أو يشمّ أو يذوق يسبق إدراكه للشاهد الأعلى لـمْسه لما يلمس أو شمَّه لـما يشمُّ أو ذوقه لـما يذوق؛ فكما أننا نقول: «الـمُشاهِد الناظر»، فكذلك يمكن القول: «الـمُشاهد السامع» و«الـمُشاهد اللامس» و«الـمُشاهد الشامُّ» و«الـمُشاهد الذائق»؛ والحال أن مَن يُدرك الشاهد الأعلى بأي إدراك من الإدراكات، لا يكون إدراكه إلا **عن عِلْم أو شعور** بأن الشاهد الأعلى هو الذي يَـمدُّه بإدراكه، وهذا العلم أو الشعور يورّثه خُلُق الحياء؛ فالـمُشاهِد السامع يعلم أو يشعر بأن الشاهد الأعلى هو الذى أسمعه ما سمع، فيستحيي أن يخون أمانة المسموع التي استودعها إياه؛ والـمُشاهد اللامس يعلم أو يشعر بأن الشاهد الأعلى هو الذى ألـمَسه ما لَـمس، فيستحيي أن يخون أمانة الملموس؛ والـمُشاهِد الشامُّ يعلم أو يشعر بأن الشاهد الأعلى هو الذى أشمّه ما شمّ، فيستحيي أن يخون أمانة المشموم؛ والـمُشاهد الذائق يعلم أو يشعر بأن الشاهد الأعلى هو الذى أذاقه ما ذاق، فيستحيي أن يخون أمانة المذوق.

(6) يقول ابن عربي: «فإن المشاهدة أبدا للقوى الحسية [...] فحظ المشاهدة ما أبصرتَ وما سمعتَ وما طعمت وما شممت وما لمست»، **الفتوحات المكية**، ج4، ص 188.

فلئن جاز أن تكون مدرَكات المشاهِد أمانات في ذمته، فلـأن يجوز أن يكون الآخَرون الذين يتعامل معهم أمانات من باب أوْلَى، لأن حُرمة الآدمي أعظم من حُرمة غيره، فكيف إذن يُتوسَّط له بالصور كما يقع في التفرج، والأصل في الآدمي أن يُكرَم ويصان، بينما الأصل في الصورة أن تداس وتهان! فالمتفرج الذي يتوسَّط بالصورة للآدمي إنما يتوسط بالمهين للكريم، بل، أدهى من ذلك، يَرُدُّ الكريم إلى المهين، كاشفا عن المبلغ الذي بلغه فَقْدانُ حيائه؛ فقد رأينا كيف أنه يجعل الصورة نِدّا للآدمي، يعامله بها يعاملها.

بينما الـمُشاهِد يؤمن بأن للآخَر حقوقا ائتُمن عليها، وهو لا يزال في عالم الغيب، حتى إن المحل الواحد، إذا ازدحم عليه الحقان: «حق الشاهد الأعلى» و«حق الآدمي» وضاق عن استيفائهما معا، تراه يقدِّم حق الآدمي؛ ولـمّا كان الآخَر المنظور إليه كريما على الشاهد الأعلى، فما وَسِع الـمُشاهِد، وهو ينظر إلى الشاهد الأعلى، مكرِّما له، إلا أن يقيم بينه وبينه أوسع فضاء يتحقق فيه هذا التكريم الإلهي؛ وما ذاك إلا فضاء الحياء، **فالحياء هو الخُلُق الراعي لكرامة الآخَر**، حتى كاد النظر إليه، عند ملاقاته، يحتاج إلى إذنه، بدليل النهي عن تكرار النظر، فما الظن عند الدخول عليه في بيته أو حتى في مجلس لـخاصته[7].

أما النظر إلى الآخَر في حال احتجابه عن الأبصار، مختليا بنفسه أو مكتَّنا في بيته، فذاك منتهى الاستهتار بكرامته على الشاهد الأعلى؛ إذ الاحتجاب وصف إلهي ذاتي يتجلى به، سبحانه، على الآدمي، صونا لخصوصيته وحفظا لحريته وسترا لذاته؛ والمقتحم للحجاب إنما هو منتهك للقيم التي يورِّثها للآدمي هذا الوصف الإلهي الذاتي، فيكون جزاؤه انكشاف سوءاته وافتضاح سيئاته؛ وهكذا، فلا تكون المشاهدة إلا بين ذوي الحياء، لأن حياءهم، في تعامل بعضهم مع بعض، هو حياء تكريم بعضهم لبعض؛ وحياء التكريم هذا من حياء الشاهد الأعلى؛ فلولا حياؤه، سبحانه، ما ستر عيبا، ولا غفر ذنبا، ولا أنزل لباسا، لا ظاهرا ولا باطنا.

(7) عن سهل بن سعد قال: «اطلع رجل من جحر في حجر النبي صلى الله عليه وسلم ومع النبي صلى الله عليه وسلم مدرى يحك به رأسه فقال لو أعلم أنك تنظر لطعنت به في عينك، إنما جعل الاستئذان من أجل البصر»، رواه البخاري.

3. الفقه الائتماني وتـملُّك الصور

لقد مضى أن «تَـملُّك الصور» يتجلى في إقامة المتفرج علاقة لـمسية بالصور، وفي حبه للصُّور، وإحساسِه بامتلاك المصوَّرات.

يعمل الفقيه الائتماني على إخراج المتفرِّج من علاقة التملك التي يقيمها مع الصور، حتى كأنها في متناول يده، يتصرف فيها لَـمسا وجَسّا؛ ويكون ذلك بأن ينقل نظرَه من رتبة النظر الـمُلكي الذي يتعلق بالظواهر إلى النظر الـمَلكوتي الذي يتعلق بالآيات؛ وقد يأتي هذا النقل متدرّجا؛ فيلفت انتباهه إلى علاقة الـمِلكية التي تربطه بالصور بإشارة مخصوصة تجعله يتساءل فيما بينه وبين نفسه أي طرفي هذه العلاقة، في الحقيقة، يَـملك الآخر؟ هل هو الذي يَـملك الصُّوَر أم الصُّور هي التي تَـملكه؟ فلا يخرج من هذا التساؤل الذي يختلج في صدره إلا شاكًّا في أنه مالك للصور، متى رأى كيف أنه يداوم النظر إليها، ولا يَـملك أن ينصرف عنها، مشدودا إليها رغما منه؛ وقد يتردّد على هذا الفقيه المربي، عسى أن يُزيل شكَّه بيقين، حتى ولو كان يقينا بمملوكيته للصور وبـ«عبوديته الطوعية» لها، وخاصة أن ثقافته تُقرّ بهذه العبودية، بل قد تؤثرها على «العبودية الكرهية»، بحجة أن الأولى من اختياره، بينما الثانية مفروضة عليه من غيره؛ لكن أي حرية هذه التي تُوصِّل إلى ضدها! وما أن يتبين الفقيه الائتماني شدة حاجة المتفرج إلى الخروج من شكه، حتى يَدُلَّه على عمل أسمائي يُخرجه إلى اليقين بأنه مملوك لـما يظن أنه مالك له، فيستيقن بأن الصور مالكة لنظره، مقلِّبة، كما تشاء، لأطواره، بل مالكَة لنفسه، متصرفة، كما تشاء، بأحواله.

حتى إذا تحقَّق بأن نظرَه الذي هو فعل عينيه اللتين في رأسه لا يَـملك منه شيئا، بل يَـمْلكه المنظور إليه، وهو لا يعدو كونه مجرَّد آثار ضوئية لا كثافة ولا ثبات لها، استصغر نفسه لكونه ألقى قياده إلى ما هو إلى الوهم أقرب منه إلى الحقيقة، فيُحس بالحاجة إلى استعادته حريته؛ ولا يزال الفقيه المربي يراقب أحواله ويتعهده بالعناية، حتى يقفه على حقيقة لم تكن تخطر على باله قط، وهي أن نظره الذي أضحى أسيرا للصور ليس كل النظر الذي في مُكنته، إذ هذا النظر الأسير الذي بات صفة له لا يتعلق إلا بظاهر

الأشياء؛ فيجد أنه أسرف حين ردَّ كل نظره إليه، مستزيدا من العمل الأسمائي، حتى يستدرك ما فاته من النظر الذي يجاوز هذا الظاهر إلى ما وراءه؛ فإذا كان هذا الظاهر متجلّيا، بامتياز، في الصُّوَر، فإن ما وراءه لا بد أن يكون باطنا يتعلق به نظر خاص على غير قانون النظر الذي تعلَّق بالظاهر؛ كما أنه لا بد أن يكون هذا الباطن متجلِّيا، بامتياز، في مالك الصُّور الخَلْقية التي ليست الصوَرُ الضوئية إلا ظلالا لها! وما ذاك إلا المصوِّر الأعلى سبحانه وتعالى!

وحينها، يوقن بأنه لا يُخلّصه من سلطان الصُّوَر، حتى كأنها تنظر به ولا ينظُر بها، إلا تحصيل هذا النظر الباطن، فيستعد لمزيد العمل الأسمائي، حتى يتعود أن ينظر إلى ما وراء الأشياء من القيم والمعاني الرحموتية الخفيّة التي هي ثمار تجليات الشاهد الأعلى على خَلْقه كما تعوَّد، مِن قبل، على النظر إلى الصُّوَر، ظانا أنه مالكها، فإذا هو يكتشف أنها تَـملكه كأسوإ ما يكون الـمِلك؛ ولا يكتفي بأن يُروِّض نفسه على هذا النظر الذي يجعله يقف على ما لا يقف عليه نظرُه الظاهر من الدلالات الملكوتية، بل يدعوه عروجُ روحه، بفضل هذا الترويض، إلى أن يجعل من نظره الملكوتي واسطتَه إلى نظره الـمُلكي.

ومتى حصَّل الناظر هذا النظر الذي يُوصِّله إلى الوقوف على الدلالات الملكوتية، خرج عن صفة المتفرج إلى صفة «الـمُشاهِد»؛ فحدُّ **المشاهد**، من هذه الجهة، هو **أنه الناظر الذي يسبق نظرُه الملكوتي نظرَه الـمُلكي، جاعلا من الأشياء علامات ومن العلامات آيات؛ إذ يُدرك بروحه وجود معان ملكوتية من وراء ظاهر الأشياء ولـمّا يُدرِك تفاصيل** صُورَها الخَلْقية التي تراها العين، بل ولـمّا يُدرك **قوانين** الصور العلمية التي تطابق هذه الصور الخَلْقية وتشغل العقل، ناهيك عن **حِيَل** الصور الضوئية التي تحاكي الصور الخَلْقية وتستمسك بالخيال كالصور المبثوثة على الشاشات.

حتى إذا تشبَّع المشاهِد بهذا النظر الملكوتي، اشتاقت روحه إلى عالم الملكوت، فتقصَّى أخباره فيما بَلغه من كلام المصوِّر الأعلى، وطلب أسباب التواجد في هذا العالم؛ فإذا هو يتبيـَّن أنه كان عالم عَقْد مواثيق بين المصوِّر الأعلى وخَلْقه، مستنتِجا أنه لا واحد من التصرفات في عالم المُلك إلا وتعلَّق به ميثاق من المواثيق، سواء أَوَافقه هذا التصرف

أم خالفه؛ فيستوقفه الميثاقان المشهودان: «ميثاق الإشهاد» و«ميثاق الائتمان»؛ ولا يزال يتفكر في مزايا هذين الميثاقين، عظمةً ورحمةً، حتى يتبصّر بأن ما يحصّله من المعاني الروحية، وهو ينظر إلى الأشياء، ناقلا لها إلى رتبة الأمانات، ليس إنشاءً من عنده، ولا مِلكا من كسبه، بل هو، بموجب «ميثاق الائتمان»، أمانة استودعها المصوّر الأعلى عنده؛ وكل أمانة توجب حقوقا لها ينبغي الوفاء بها، أداء أو ردّا؛ فيرتقي المُشاهِد إلى رتبة المؤتَمَن على مشاهدته؛ فيكون حدُّه، حينئذ، هو **أنه الناظر الذي يسبق نظرُه الملكوتي نظرَه الـمُلكي، جاعلا من الأشياء علامات ومن العلامات آيات ومن الآيات أمانات.**

ولا يكاد المشاهِد يُحصّل معنى «الأمانة»، مُلقيا سمعه، بما لم يُلقه من قبل، إلى قول المصوّر الأعلى، سبحانه: «يعلم خائنة العين»، حتى يستعظم قدرها، فينتابه خوف كأشد ما يكون الخوف؛ إذ يخشى على نفسه، بما لم يكن يخشاه من قبل، أن يخون الأمانة التي وُكِل إليه حفظها، علما بأنه ليس في المخالَفات أعظم من الخيانة، فما الظن بخيانة المصوِّر الأعلى! حتى إذا ذهب عنه الخوف، استولى عليه الحياء، فيستحيي من المصوِّر الأعلى أن يراه ناسبا إلى نفسه ما حقُّه أن يُنسب إليه سبحانه؛ فلا الصور من تصويره لولا أن هداه إليه، ولا آلات تصويرها ذاتها من صنعه لولا أن علّمه قوانينها، ولا النظر إليها من فعله لولا أنه رزقه أسبابه، وقس على ذلك كل ما تعوَّد نسبته إلى نفسه.

فعندها، يأخذ الـمُشاهِد بقوة في تَـحرّي الأمانة في كل ما يقع عليه نظرُه من الصور، ناهيك عن المصوَّرات؛ فلئن جاز أن يشعر بأنه لا يَـملك الصُّور، وإنما هو مؤتَـمَن عليها، بحيث يتعين عليه أن لا ينظر إليها إلا بحقها، فلَـأن يجوز أن يشعر بأنه لا يَـملك المصوَّرات، وإنما هو مؤتَمن عليها، بحيث يتعين عليه أن لا يملكها إلا بحقها، هو من باب أَوْلى؛ وهكذا، فإذا كان الـمُشاهِد يستحيي من أن ينظر إلى الصُّوَر بغير أداء واجب الائتمان عليها، فهو مِن أن يُحس بامتلاك المصورَّات أشد استحياء.

4. الفقه الائتماني وتضرُّر القدرات

لقد سبَق أن التفرُّج على الصور يضرّ بالبنية الجسمية والبنية النفسية والقدرة الفكرية؛ وواضح أن هذه الأضرار المختلفة التي يتعرّض لها المتفرج لا تتسبب فيها الصُّور الضوئية

من حيث هي كذلك، بل تتسبب فيها طبيعة علاقته بها، إذ تجاوزت هذه العلاقة حد النظر العادي إلى الصور، وأصبحت **إدمانا** على النظر إليها يجعلها تنزل من المتفرّج منزلة المخدِّر.

ولا يقوم دور هذا المربي في مجرَّد النهي عن التفرُّج، مبيِّنا وجوه مخالفته للشرع، بل في الدخول المباشر في علاج المتفرّج من إدمانه؛ ولما كان الإدمان على الشيء عبارة عن ملازمته بما يفضي إلى المضرة، عمَد هذا الفقيه إلى مقابلة هذه الملازمة الضارة بملازمة أخرى تفضي إلى المنفعة، متبعا فيها، كعادته، طريقا يتدرّج مع أحوال المتفرج؛ وقد تتخذ هذه الملازمة النافعة أشكالا مختلفة نخص بالذكر منها ثلاثة: أحدها، «ملازمة مجلسه»؛ والثاني، «ملازمة المشاهدين»؛ والثالث، «ملازمة العمل الأسمائي»؛ فلنبين كيف أن هذه الأشكال من الملازمة تدفع أضرار التفرج المختلفة.

1.4. ملازمة مجلس الفقيه الائتماني

ذكرنا أن الخاصية الأساسية للعلاقة التي يقيمها الفقيه الائتماني بـمن يأتي إلى مجلسه هي علاقة **عمل وإبصار**؛ فإذا تعيَّن على المتفرج أن يحضر في مجلسه، فإنه يكون قد ارتبط به على الوجه الذي ينبغي، بحيث يكون للنظر المتبادل بين الطرفين دور حاسم في هذه العلاقة؛ فهذا المربي ينظر إلى المتفرّج، متفقِّدا أحواله؛ والمتفرِّج ينظر إليه، مستكشفا أوصافه؛ وأول فائدة يحصّلها المتفرج من هذا النظر المتبادل هو العودة إلى اعتبار الصور الخَلْقية هي الصور الحقيقية؛ ذلك أن نظر المتفرج أصابه تشويش بسبب إدمانه على رؤية الصور المبثوثة؛ ويتجلى ذلك في قوة انشداده إلى الخيال، حتى إنه يَردُّ إليه الواقع، ويحكم عليه بحكمه، فيحتاج، بالتالي، إلى تخليص نظره من هذا التشويش الخيالي الذي اعتراه، فأفسده.

ولا أنفعَ في دفع هذا التشويش عن المتفرج من النظر الذي يتبادله مع الفقيه المربي، ذلك لأن النظر الذي يُلقي به إليه لا شائبة للتفرج ولا للخيال فيه، بل هو نظر على صبغته الأصلية؛ ومِثلُ هذا النظر الخالص **لا يمكن إلا أن يُدرِك الصور الخَلْقية على حقيقتها**؛ فإذا نظر المتفرج إليه وتكَّرر نظره إليه، أصاب من هذا **الإدراك الحقيقي** على قدر

استعداده، فتأخذ غشاوة التشويش تنجلي عن بصره، فيسترد نظرُه سابق تقديره للصور الخَلْقية؛ ومَثَلُ تأثير الإدراك البصري في نظيره كمَثَل تأثير الإدراك العقلي في نظيره، بل قد يفوقه في سرعة التأثير، إذ أن تأثير البصر مباشر وفوري، بينما تأثير العقل غير مباشر وغير فوري؛ وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة لعموم النظر، فما بالك بخصوص النظر شأن نظَر المربي! هذا، بالإضافة إلى كون الحضور جُعِل أصلا لمقابلة الوجه بالوجه والنظر بالنظر، لا لمجرد المقابلة، وإنما للمفاعلة بين الطرفين، ولا سيما أن الطرفين، هاهنا، يقصدان إلى هذه المفاعلة قصدا؛ فالفقيه، نهوضا بواجب الائتمان، يريد أن يُخرج المتفرج من استغراقه في الخيال، بحيث يكون نظره متوجّها إليه بإمداده؛ والمتفرج، شعورا منه بشذوذ نظره، يريد الاستعانة بالفقيه للخروج منه، بحيث يكون نظره متوجها إليه بالاستمداد منه.

وليس نظرُ الفقيه الائتماني نظرا خالصا يُدرِك الوقائع كما هي فحسب، بل هو أيضا نظرٌ ملكوتي يُدرِك حقائق معنوية تتأسس عليها هذه الوقائع العينية، بمعنى أنه لا يقف عند ظاهر الأشياء الذي يشترك في إدراكه مع مَن سلِمَت أنظارهم، ولم تُلوَّث بخيالاتهم، بل ينفذ، بحكم فقهه العملي ومعرفته الروحية ورتبته الخُلُقية، إلى باطن هذه الأشياء الذي يختص بإدراكه؛ يترتب على هذا أن نظَر المتفرج إليه لا يُعيد صلته بالظاهر على ما هو عليه، من غير تشويش بالخيال، فقط، بل، كذلك، يـُمهّد له الطريق إلى إقامة صلة بباطن الأشياء ترتقي بإدراكه؛ أو قل إن المتفرّج، وهو ينظر إلى هذا المربي، يَستعدُّ لإصلاح نظره المُلكي الذي فسَد، وتحصيل النظر الملكوتي الذي يفتقده.

وليس نظرُ الفقيه الائتماني مُدرِكا للمعاني الباطنة من وراء حجاب المباني الظاهرة فحسب، بل إنه، أيضا، لا ينقطع عن مشاهدة المصوِّر الأعلى في هذه المباني والمعاني، بل في كل الصُّور والمصوَّرات؛ إذ يرى كلَّ شيء منه، ويراه في كل شيء، لأن روحه في عروج دائم؛ وحتى إذا أسْرى، فلكي يُعلّم العروج للمُسْرِين؛ يترتب على هذا أن المتفرج، وهو يلازم مجلس هذا الفقيه، ناظرا إلى من فيه ومنظورا إليه، يأخذ في الارتقاء بنظره إلى أفق أسمى يتحرَّر فيه، تدريجيا، من التعلُّق بالصُّور، ضوئية كانت أو خَلْقية؛ إذ يشغله، من الآن فصاعدا، تحصيل التوجه إلى صانع المصوَّرات وواهب الصُّور.

2.4. ملازمة المُشاهِدين

يستفيد المتفرج من مخالطة الـمُشاهِدين من جوانب كثيرة؛ وإيضاح ذلك أن الـمُشاهِد على نوعين: المُشاهِد الذي خرج من آفة التفرج بعد أن كاد يهلك بها؛ والثاني الـمُشاهِد الذي أوشك أن يقع فيها لولا الفضل الإلهي، ذلك لأن العالَمَ المعاصِر هو، كما قيل: «عالم الفُرجة»؛ إذ الصُّور تقتحم على الناس بيوتهم، وتهجُم على أنظارهم، وتفتك بقلوبهم، حتى كاد الإنسان لا يتوصّل إلى المعلومة التي يحتاجها إلا بأن ينظر ويعيد النظر، كأنه يأخذ بأسباب التفرج.

أما المُشاهِد الذي خرج من التفرج، فإفادته للمتفرِّج من وجهين على الأقل، **أحدهما**، أنه خبَرَ الحالتين معا: «التفرج» و«المشاهدة»، وعلِمَ من أمرهما ووجوه الفرق بينهما ما يخفى على لم يخبُرهما أو خبَرَ إحداهما، فينتفع به في إطلاعه على آثارهما المتباينة في نفسه وحياته، وعلى التحول الجذري الذي حصل له، إن إحياء لروحه بعد موتها أو تقوية لملكاته الإدراكية بعد ضعفها؛ **والوجه الثاني**، أنه يدفع عنه اليأس من حاله، ويقوِّي من إرادته ويَشدَّ من عزيمته؛ إذ يكون خيرَ شاهد له على إمكان العلاج من هذه الآفة القاتلة، فيستعدّ لاتخاذ كافة الأسباب التي توصِّله إليه والتي يدُلّه عليها المربي.

وأما الـمُشاهِد الذي أوشك أن يقع في التفرج لولا الحفظ الإلهي، فيفيد المتفرج من جهة أنه يجعله يوقن بأنه ليس كمِثْل المشاهدة سلوك، قدرةً على الإيصال إلى تحصين النفس ووقايتها من الأضرار والأخطار التي لا تنفك تهدّد الناظرين بسبب سلطان الشاشة، هذا السلطان الذي تتسارع وتيرته ويتسع مداه يوما بعد يوم، نافذا إلى مختلف أوساط الحياة العامة وأكناف الحياة الخاصة.

لكن هذه الفوائد المعنوية، على أهميتها، تبقى دون الفوائد العملية التي يكتسبها المتفرج من مخالطة المشاهدين، ذلك أنه يرى فيهم من خصال سلوكية ما يدعوه إلى العمل على التحلي بها، بدءا بالحياء وانتهاء بالمحبة؛ فقد يصيبه الذهول، وهو الفاقد للحياء، ممّا يراه من آثار الحياء في تصرفاتهم، إحياء لقلوبهم، وتقوية لإيمانهم، وتهذيبا لأخلاقهم؛ فإذا ما عاد على نفسه باللوم، مستصغرا نفسه ومحقرا مسلكه، ومضى قُدُما

في هذا اللوم لنفسه، نادما على سابق أفعاله، وجدتَه، في نهاية المطاف، خاشعا بصرُه لا يقوى على رفعه إليهم لـما يشعر به من خزي وهوان بالنسبة إليهم وقد كان، من قبْلُ، يشخص به إليهم ولا يطرَف؛ وهكذا، يُصيب، من حيث لا يعي، من حيائهم نصيبا ولو أنه ليس من جنسه؛ فحياؤهم من شهود المصوِّر الأعلى، إذ يشغلهم القرب منه؛ وحياؤه من شهود سابق سلوكه، إذ يشغله البعد عنهم.

ولا يزال يلاحظ كيف أن الحياء يضبط ظاهر تعاملهم فيما بينهم وكيف أنهم يقفون على حدودهم لا يهتكون ستر حرمة بعضهم بعضا، وسِيما الحياء بادية على وجوههم، حتى يُدرك أن سره يكمن في باطنهم، وأن هذا السر هو خلوص إيمانهم بالمصوِّر الأعلى؛ وجريا على عادته في التصرف بالنظر في كل شيء، يودّ لو أنه يستطيع أن ينظر إلى باطنهم كما ينظر إلى ظاهرهم وقد زانه الحياء، فلا يلبث أن يُدرك أن النظر إلى الباطن يستلزم وسيلة من جنسه، وما ذاك إلا الإيمان الذي يـملأ قلوبهم؛ فلكي يعرف سرّ الحياء، لا بد له من صدق الإيمان؛ فهل تُرى كان يوما صادقا في إيمانه، بل هل ترى كان مؤمنا، أصلا؟ فلو كان مؤمنا حقا، لـَما أتى من إطلاق النظر ما أتى، ولأدرك من الحياء ما أدركوا، ولَعَلَت وجهه إشراقة كما تعلو وجوههم، تراها العين كما ترى هذه الوجوه؛ فحينئذ، لا يسعه إلا أن يحصّل الإيمان كما حصلوه، وإلا فلا أقل من أن يصححه أو يجدّده.

وما أن يتعاطى إسلامَ وجهه للمصوِّر الأعلى، رادّا إليه ما اهتدى إليه بعد طويل ضلاله، حتى يشعر بالحياة تدِبُّ في باطنه، كأنَّ عينا أخرى تنفتح فيه غير العين التي في ظاهره؛ إذ أضحى يبصر ما لم يكن يبصر، بل أضحى يبصر بخلاف ما كان يبصر، مُقبِّحا ما كان يُحسِّنه، ومُحسّنا ما كان يُقبِّحه؛ فيُدرك، والحسرةُ على ما ضيَّع تـُمزق قلبه، أن ما وقع فيه من الخُلوّ من الحياء إنما كان بسبب فقْدِه لهذه العين الباطنة التي تُريه الآن مدى فُحْش سابق عمله، وهو يتلذذ بنظره إلى الصّور المبثوثة، لا يـُميِّز بين صالحها ولا طالحها، بل وهو يأتي فِعالا أخرى أفحش من هذا التلذذ، إذ يحمله على مواقعتها؛ فيهجُم عليه حياء شديد ليس من جنس الحياء الذي وجده وهو ينظر إلى المشاهدين، وكلهم استحياء بعضهم من بعض؛ إذ حياؤه، هذه المرة، ليس من نفسه، ولا من مِثله، وإنما مـِمَّن ليس كمثله شيء، ألا وهو الشاهد المصوّر الأعلى! إذ بات يعلم، بفضل عين

البصيرة التي زوَّده بها إيمانه، بأن المصوِّر الأعلى دائم النظر إليه؛ بل بات يوقن بأنه كان لا أعمى منه، وهو يتقلب في تفرُّجه، متواردة عليه صُوَر داعرة لاحقها شرٌّ من سابقها، ويتقلب في تلذُّذه، مترادفة عليه أفعال فاحشة تاليها شرّ من فارطها، هاتكا كأسوإ ما يكون الهتك حرمة نظر الشاهد الأعلى إليه.

3.4. ملازمة العمل الأسمائي

إذا كان الحياء الذي هو خُلُق باطن هو أصل الإيمان والحياة، بل أصل النظر بالبصيرة، فلا سبيل إلى حفظه والارتقاء في مراتبه إلا بالعمل الدؤوب؛ فيتعين على المتفرج أن يوظّف على نفسه جملة من الأعمال الأسمائية التي يُرشده إليها الفقيه الائتماري كما لم يتردد من قبل أن يوظف على نفسه أعمال الجلوس والنظر إلى الشاشة؛ فهذه الأعمال الأسمائية، متى واظب عليها، بعد أن رأى من تأثير نظر المربي وتأثير حياء المشاهدين ما رأى، استطاعت أن تزيل الأضرار التي لحقت جسمه ونفسه وفكره، ناقلة له من درك المتفرج إلى درجة المشاهد؛ وبيان ذلك من أوجه:

أ. أن هذه الأعمال تُقوّى نظره الداخلي، حيث إنها تنزع من نفسه الميل إلى معاودة النظر إلى الصور، وتجعله يستبدل بهذا الميل الخارجي ميلا داخليا مضادا يقوم في النظر إلى نفسه، متعقّبا آثار التفرج في مداركه ومشاعره، ومتبيّنا الأمراض المميتة التي أصابتها والتي كان يحسبها من قبل إنجازات، بل متذكرا عظائم المعاصي التي اقترفها، حتى إنه يكاد يفقد صوابه وهو يشهد، بنظره الجديد، أنه لولا سقوطه من عين الشاهد الأعلى، لَـما خلَّى بينه وبين هذه المعاصي، فيختلج غمّا ويمتلئ خوفا، فلا يجد إلا هذه الأعمال سبيلا إلى توبة تهدئ من روْعه وتعيد الرجاء إلى قلبه؛ إذ تجعله يشهد، بنظره الباطن، أنه لولا إرادة الشاهد الأعلى الرحمة به ما جعل همَّه كلَّه بـموبقات تفرُّجه.

ب. أن هذه الأعمال تُخرِج المتفرج من نطاق الفساد النفسي إلى نطاق السمو الخُلُقي؛ فإنها لا تكتفى بصرف ما اعترى نفس المتفرّج من الاختلالات الشعورية والإدراكية، بل ترقى بأخلاقه، فتجده يجاهد نفسه في التحلّي بِـما يناسب النظر الداخلي الذي ورَّثته إياه؛ فلما كان نظرُه الخارجي ــ أو بصرُه ــ الذي ساقه إلى مهالك التفرج تُغنيه أخلاق الظاهر،

حتى ولو كانت مجرّد مجاملة، بل رياء أو نفاقا، فقد لزم أن يسوقه نظره الداخلي ـ أو بصيرته ـ إلى طلب أخلاق الباطن التي لا تُبنَى إلا على الإخلاص، بدءا بالإخلاص في الأعمال التي وظفها على نفسه بإرشاد من المربي؛ ولا يكاد يذوق حلاوة الإخلاص الذي لم يشمّ له من قبل رائحة، حتى يُدرِك أنه مقبل على تَـحوُّل جذري وكلي في وجدانه وسلوكه، يرتقي به في مدارج الأخلاق ارتقاءه به في منازل الأحوال.

ج. أن هذه الأعمال تُخرِجه من النظر الـمُلكي إلى النظر الملكوتي؛ إذ أن المتفرج، وهو يوطّن نفسه على هذه الأعمال، لا ينفك يتفكّر في المعاني الملكوتية التي تحتها، بل يجاهد نفسه في أن يتخلّق بها، وإلا فلا أقل من أن يتلبس بها حين حصول فهمه لها؛ ولا يزال تفكُّره يسمو ونفسه تصفو، حتى يغدو تفكّره أشبه بالعروج، وتغدو نفسه أقرب إلى الروح، فتنجلي عنه مفاسد التفرج التي كانت تضر باستعداداته النفسية وملكاته الفكرية؛ وعندها، تعود الحياة إلى روحه بـما يجعله يتطلع إلى النظر الملكوتي، مقدّما له على النظر الملكي، بل محكّما له فيه؛ فما حسَّنه، اتبَّعه، وما قبّحه اجتنبه؛ وبهذا، يخرج المتفرج عن وصف المدمن على النظر إلى الصّور، ويلتحق بمقام المشاهدين الذين لا يألون جهدا في حفظ أنظارهم الملكوتية، حتى ولو صادفت أبصارهم الصور أو دعتهم الضرورة إلى النظر إليها أو اقتضت المصلحة هذا النظر.

5. الفقه الائتماني وإبدال الوهم بالحقيقة

لقد سبق أن إيهام الصور يقوم في تقديم الصورة المبثوثة على الخبر، وإنزالها منزلة الشيء المصوَّر، بل تقديمها عليه.

يلاحظ الفقيه الائتماني أن المتفرج، على استغراقه في النظر إلى الصور، يفوته إدراك حقيقة «النظر» أو «الإبصار» أو «الشهود»، بل يلاحظ أن نظره إلى الصور أضحى حجابا يحول بينه وبين فهم هذه الحقيقة؛ إذ النظر أسمى من أن يُردّ إلى هذه الرتبة الوهمية، فينبّه المتفرج إلى أن النظر هو الأصل في وجود التقويم؛ فلولا نظر الناظر إلى الشيء ما تعيّنت قيمته، إيجابا أو سلبا؛ وإذا تعلّق هذا النظر بأفعال الإنسان، جَعل منها أخلاقا؛ أو قل إن النظر إلى أفعال الإنسان تخليق لها، إن تحسينا أو تقبيحا؛ وواضح أن النظر إلى الصور

واحد من هذه الأفعال، فيلزم أن يقع عليه، هو ذاته، حكم النظر التخليقي، فيقضي بوجود مضرة أخلاقية كبرى فيه، وهي: «**ذهاب الحياء**» منه؛ وهكذا، فخاصية النظر التخليقي أنه ليس نظرا فقط، بل هو، أيضا، **حكم**، بل الحكم لازم له لزوم النظر، على خلاف النظر إلى الصُّور الذي يسلب القدرة على الحكم، ناهيك عن التقويم.

حتى إذا تبيـَّن المتفرج علاقة النظر بالتخليق، بل علاقته بأسوإ خُلُق مـُمكن، وهو «فقد الحياء»، دعاه المربي إلى عمل أسمائي يفتح له طريق استرجاع حيائه، مع العلم بأنه لا حياء بغير إيمان كما أنه لا إيمان بغير حياء؛ فما أن يدخل المتفرِّج في هذا العمل بنية التخلُّص من تفرُّجه، حتى ينفتح له باب الحياء؛ وعلامة ذلك أن يستحيي من غيره أن يراه معاودا النظر إلى الصور، أو يستحيي من المربي أن تُريه فراستُه وخبرته بأهواء النفس أنه لا يزال يـميل إلى إرسال نظره أو تكراره حيث لا ينبغي، أو يستحيي من نفسه أن تراه مقترفا ما اقترف من منكرات حمله عليها تفرُّجه؛ فيهتدي بحاله إلى إدراك الصلة بين النظر والحياء؛ فلولا نظر الآخَر إليه أو نظره هو إلى نفسه، لـَما انتابه الشعور بالحياء؛ والحياءُ، مَثَلُه مَثَل الإيمان، ليس درجة واحدة، بل درجات، فتكون هذه الرتبة في الحياء التي نزلها بفضل ملاحظة ذاته أو ملاحظة غيره له، إحدى هذه الرتب، لكنها، على علُوّها، ليست، بالقطع، أعلاها؛ فلئن كانت قد زحزحته عن عادته في النظر، فقد لا تُقلعه عنها بالمرة؛ فلولا نظر نفسه الذي يلومه ونظر غيره الذي يفضحه، ربما عاد إلى مُنكَره.

لذلك، يخطو به المربي خطوة أخرى، فينبّهه إلى أن **رتبة النظر هي بقيمة الناظر**، فإن زادت هذه القيمة ارتفعت هذه الرتبة، وإن نقصت انحطت؛ فلا يجد المتفرج بُدّا من أن يُرتِّب على هذا التنبيه أن رتبة الحياء بقيمة الناظر المستحيَى منه؛ وقد يجعل ما حصَّل من حياء رُتَبا مختلفة، فيبدو له الحياء من المربي أعلى من الحياء من غيره، فداعيه إلى الاستحياء من المربي هو تعظيمه له؛ كما يبدو له الحياء من نفسه أعلى من الحياء من الآخَر، فقد يكون داعيه إلى الاستحياء من الآخَر مجرد مخافة الافتضاح، بحيث لو ضمن الاستتار، فقد لا يتورع عن فعل ما أحجم عنه؛ لكن المربي، وهو يراه قد تبيـَّن الفائدة الخُلُقية للحياء، وأخذ في الارتقاء في سُلَّم التخلق، يدعوه إلى مزيد العمل الأسمائي؛ ولا يزال المتفرج

يأتي منه ما استطاع، حتى يتحقق **بالإخلاص** فيه؛ فحينها، تُطوى له مراحل الترقي، فيدرك بأن الرتبة التي تقطعه عن التفرج إنما هي الحياء من الناظر الذي لا يعلو على نظره نظرٌ، ألا وهو «**الشاهد الأعلى**»!

وما أن يتوصّل المتفرج إلى مفهوم «الشاهدية الإلهية»، حتى يقفه المربي على الخاصية المميزة لهذه الشاهدية، وهي أنها تجمع بين «الباصرية» و«السامعية»، إذ الشاهد الأعلى سميع بصير؛ فيتعين على المتفرج أن يدرك بأن الشاهد لا ينظر إليه فحسب، بل، أيضا، يسمعه؛ ومتى أدرك تلازم البصر والسمع في حق الشاهد الأعلى، تبيّـَن أن الحياء منه لا يحصل من الوعي بنظره فقط، بل يحصل، أيضا، من الوعي بسمعه؛ فينفتح له إذ ذاك طريقان في تحصيل الحياء الذي يجتث التفرج من نفسه، ذلك أن الحياء من الشاهد الأعلى على نوعين: أحدهما، «**الحياء البياني**»، وهو الحياء الذي يحصّله الإنسان بحصول **حُكمه العلمي** بأن الشاهد الأعلى يسمعه وينظر إليه، أو قل إن حياءه البياني هو **ثمرة تصوُّره بأن الشاهد الأعلى يسمعه وينظر إليه**؛ والثاني، «**الحياء العياني**»، وهو الحياء الذي يحصِّله الإنسان بحصول **شعوره الوجداني** بأن الشاهد الأعلى يسمعه وينظر إليه أو قل إن حياءه العياني هو **ثمرة تحقُّقه بأن الشاهد الأعلى سامع له وناظر إليه**.

ولكي ينسلخ الناظر عن وصف التفرج بالكلية، ويستحق وصف «**المشاهِد**»، فلا بد من أن يتخلّق بالحياء العياني؛ فيوجب عليه هذ التخلق اعتبار الاقتران الموجود بين البصر والسمع، لا بالنسبة إلى الشاهد الأعلى وحده، بل أيضا بالنسبة إلى الشاهد الإنساني؛ فالشاهد الإنساني يكون هو، كذلك، ناظرا وسامعا؛ ذلك لأن كمال التخلق يقوم في الاستمداد من تجليات الشاهد الأعلى بأسمائه على خَلْقه؛ وهذا الاقتران بين البصر والسمع أحد هذه التجليات الإلهية، ولو لم تدركه الأبصار؛ فما أشذَّ سلوك المتفرج، وهو يلتهم بعينه الصور تلو الأخرى، وأبعده عن هذا التخلق! إذ أفضى به إلى أن يفرّق بين النظر والسمع، مقدّما الصورة البصرية على الخبر السمعي، بل مكتفيا بالصورة بوصفها دالة بنفسها على نفسها، ومطِّرحا الخبر بالكلية.

ولا يكاد يتبيـَّن المتفرج دلالة الاتصال بين البصر والسمع في الشاهدية الإلهية، حتى

يدعوه المربي إلى مزيد الارتقاء في فهمه وخُلقه، مشدّدا من عزيمته على مزيد الإخلاص في عمله؛ وما ذاك إلا لكي يجعله يرتقي من فهمه لمعاني الصفات الإلهية إلى الفهم عن الذات القدسية الحاملة لهذه الصفات، لأن هذا الارتقاء في الفهم يجعل المتفرج يقيس على علاقة الصفات بالذات علاقة الصُّوَر بالمصوَّرات، فيَخرُج من توهّمه بأن المصوَّرات مردودة إلى الصور؛ وبيان ذلك أن الصفات الإلهية إنما هي ستور للذات تحجبها عن الإدراك، فلا تقوم مقام الذات؛ فالسمع ستار للذات السامعة، ولا يسد مسدَّها، كما أن البصر ستار للذات الباصرة، ولا يسدّ مسدها؛ فيتعين التوجه في الحياء إلى الذات القدسية المستورة بهذه الصفات الإلهية، فيُستحيى أوَّل ما يُستحيى من السامع، سبحانه وتعالى، لا من السمع ولو أن هذا السمع ليس كمثله سمع؛ ويُستحيى أوَّل ما يُستحيى من الباصر، جل وعلا، لا من البصر، ولو أن هذا البصر ليس كمثله بصر.

فإذا كانت الصفات الإلهية، على جلالها وكمالها، لا تنزل منزلة الذات القدسية الموصوفة بها، فمن أين للصفات الناقصة التي يتصف بها الإنسان أن تنزل منزلة ذاته التي، هي نفسها، تتستر بهذه الصفات بقدر ما تتكشف! فحتى ولو استحال أن نـُجرِّد ذات الإنسان من صفاتها، فإن هذه الذات تبقى محلا مستقلا تقوم به الصفات؛ وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة إلى الصفات القائمة بذات الإنسان، فما الظن بالنسبة إلى الصفات التي ينشئها الإنسان من عنده! أوَليست هي أوْلى بأن لا تنزل منزلة الأشياء الموصوفة بها! بلى؛ وتندرج في الصفات التي أنشأها الإنسان، بالطبع، «الصُّور»؛ فحقيقة الصورة الضوئية أنها **تـَمثيل ضوئي يرسم معالم الشيء المصوَّر**؛ وهذا الرسم لمعالم الشيء هو عبارة عن وصف محدَّد، ويظل هذا الوصف التمثيلي ناقصا، حتى ولو بلغ النهاية في محاكاة المصوَّر، لأن المصوَّر يظل ماهية مستقلة عن صورته، بدليل إمكان اختلاف الصور على المصوَّر الواحد؛ وعلى هذا، فإن توهُّم المتفرج بأن الصور تنوب مناب الأشياء المصوَّرة، بل توهُّمه بأنها قد تتقدم عليها استعمالا، وتُغني عنها وجودا، إنما هو توهُّم في غاية الفساد.

6. الفقه الائتماني وآفة التلصُّص

لقد مضى أن «التلصُّص» يتمثل في شهوة النظر الى الصور والالتذاذ الجنسي بهذا النظر

وكذا النظر إلى الصور الإباحية، مع إرادة إخفاء هذه الشهوات عن أنظار الآخَرين على الأغلب.

ليس في الناس أقدر من الفقيه الائتماني على العلاج من عموم الشهوات التي تستبد بنفس الإنسان، ناهيك عن خصوص الشهوات الحاملة على انتهاك المحارم، وقوعا في الفحشاء بشتى ألوانها؛ فلما كان الأصل في ثوران هذه الشهوات هو إرسال النظر بغير قيد وإدامته بغير حد، تولَّى هذا المربي التصدي لهذا الإطلاق البصري، مدًى ومدة؛ ويكون هذا التصدي بمقابلة الضد بالضد؛ وإرسالُ البصر يضاده «**غض البصر**»؛ فيتعهد المتفرجَ بتربيته على غضّ البصر؛ وهذا لا يعني البتة أنه يعوّده إطراق رأسه في مجلسه أو إطراق بصره مطلقا، بل يعني أنه يدُلُّه على سُبل عملية توصِّله إلى ترويض بصره بما يجعله يقصر منه حيث ينبغي، ويمده حيث ينبغي، أي يجعله يتزوّد بهيئات إدراكية غير مسبوقة تصبح محدِّدة لطريقة تعامله بالنظر مع غيره ومع نفسه، بل، وحتى مع الأشياء من حوله، بحيث لا يؤذى ولا يتأذى.

ولا يكون تصدّيه لتربية النظر لدى المتفرج بأن يبادره بالمعانفة، مخوّفا له بالزواجر القاطعة عن ارتكاب الكبائر، ومتوعدا إياه بأشد العذاب يوم الحساب إن لم يسارع إلى التوبة، ولا حتى مذكِّرا له بمخالفته للمواضعات والقواعد الاجتماعية التي تَحكم العلاقات في الفضاء العام، وإنما يبادره **بالملاطفة**، مجتنبا الخوض فيما أتاه من فاحش الأفعال إلا بإشارات إلى منافع الاستغفار قد يوجّهها إلى غيره، لا إليه، حتى لا يحرجه؛ فما قصَدَه، ولا جلس إليه، إلا وقد بدأ مسار توبته، وأقبل على تجديد سيره؛ فلا يزال هذا الفقيه يرفُق به، مقرّبا له ومتحبّبا إليه، حتى تسكن نفسه المرتاعة إليه، وتتولّد في قلبه أسباب المحبة له؛ فحينها، يتخذ هذا المربي أسباب الوُدّ الذي أضحى يُكِنُّه له وسيلته في بدء تربيته العملية التي تكسر شهواته، وتعيد نظره إلى فطرته، سالكا فيها مراتب تختلف باختلاف استعداداته وأطوار سيره.

1.6. استبدال اللذات الروحية باللذات النفسية

لـمّا كانت الشهوات التي يثيرها إرسال النظر محلُّها النفس، كان لا بد أن يكلّفه

الفقيه الائتماني بأعمال أسمائية يجاهد بها نفسه، حتى يقطع عنها هذه الشهوات البصرية؛ فيتعاطى المتفرج هذه الأعمال على قدر الطاقة، وكُلُّه ثقة بأن المربي لا يريد به إلا خيرا، حتى ولو نازعته نفسه في القدرة على الصبر عليها؛ ولا يلبث أن يلاحظ ثمارها الأولى في نفسه، إن عزوفا عن البرامج الفاضحة، أو تركا لتعقُّب أوقات البث، أو اختيارا للصور التي لا تضرّه رؤيتها، أو خُلُوّا من الحسرة عما فاته منها، أو إيثارا للعمل متى ازدحم التفرج والعمل في وقت واحد، حتى ولو كانت الصور المقرَّر بثها لا تثير شهوته؛ فعندئذ، يرغب في مزيد الإقبال على أعماله، حافظا لأوقاتها، ومتوجها بجمعية قلبه فيها كما كان يلتزم بأوقات التفرج، ويتوجه بكليته فيه، بل متبيِّنا أن ما كان يأخذ به من عادات النظر إلى الصور، احتراما والتزاما وانتباها وصُموتا، لم يكن إلا نسخا ماسخا للآداب التي جُعلت، أصلا، للعمل الأسمائي.

ولا يزال يواظب على أعماله، ويلاحظ آثارها في جلب الطمأنينة إلى نفسه والاستقامة إلى سلوكه، بل يلاحظ أن مداركه لم تَعُد تتلقف الأشياء والأحداث على ظاهرها، بل أضحت تتبيَّن فيها معاني لم تكن تتبينها، كأنما كُشِف عنها الغطاء؛ فهذا بصره الذى كانت تتخطَّفه الصور، هاويةً به في أودية الشهوات، بات يقاوم هذا التخطف الذي كان يتلذذ به، وقد أضحى الآن يتقزز منه بما لم يسبق له كما لو أن بصرا غيرَه أخذ يحل مكانه؛ وما ذاك، في الحقيقة، إلا «**نور البصيرة**»، وقد بدأ يضيء باطنَه بفضل مجاهدته لنفسه؛ إذ انعكس هذا النور على بصره، فجعله يعاف ما كان يهواه؛ ولا طريق له إلى دفع ما أضحى يعافه إلا بأن **يَغُضَّ بصره دونه**؛ وهكذا، **فغضّ بصره من وجود بصيرته**؛ وعلى قدر نور بصيرته، يكون غضُّ بصره[8].

وعندها، يتبين أن مداركه أخذت تزدوج بعد أن كانت تتحد في الوقوف عند الظاهر؛ فكما أن بَصرَه الظاهر ازدوج ببصر باطن هو «البصيرة»، فكذلك سمعُه الظاهر ازدوج بسمع باطن هو «الوعي»، وعقلُه الظاهر ازدوج بعقل باطن هو «الفهم»؛ وإذا كانت

(8) يقول ابن القيم: «فإذا غض بصره عن محارم الله، عوضه الله بأن يطلق نور بصيرته عوضا عن حبس بصره لله»، **الداء والدواء**، ص 209.

المدارك الظاهرة: «البصر» و«السمع» و«العقل»[9]، تُنسَب إلى النفس باعتبارها قوى إدراكية تخصّها، وجب أن تُنسب المدارك الباطنة: «البصيرة» و«الوعي» و«الفهم»، إلى ذات أخرى غير النفس باعتبارها قوى إدراكية تخصُّها، وما هذه الذات الباطنة إلا ما سُمّي بـ«**الروح**»! وبعد أن انبعثت الحياة في روح المتفرج، أضحى يجد لأعماله التي كانت، في أول الأمر، تشقُّ عليه، خِفَّة ونشاطا، بل يجد فيها لذة غير مسبوقة؛ وهكذا، أبدَلَته هذه الأعمال الأسمائية بالتلذذ النفسي الذي ينزل به إلى درَك البهيمية لذة روحية ترقى بإنسانيته.

2.6. غض البصر والحياء

لا يزال المتفرج يحتاط في النظر إلى الصور المبثوثة، غاضّا بصره حيث يجب، حتى يُدرِك أن غضَّ البصر واجب عليه حيثما صادف بصرُه ما يحتمل أن يحرّك الشهوة في نفسه، إن صورة ضوئية أو صورة خَلْقية،، بل يظن أنه واجب عليه أن يَروض نفسه، حتى يصير له غض البصر عادة لا تفارقه، فيأخذ في خفض بصره وإلزام نفسه بأن يرميه في الأرض على أي وضع كان، ماشيا أو قائما أو قاعدا؛ فإذا ما رآه المربي على هذه الحال الشاقة، مشدّدا على نفسه، ومتكلفا أكثر ما يطيق، ذكَّره بقصده الأول الذي جاء إليه من أجله، وهو أن يخرج من الحال التي هو عليها إلى حال «**المُشاهِد**»؛ والمشاهَدةُ توجب الانشغال بالمصوِّر الأعلى، لا بالصور، أي بالناظر الأعلى، لا بالمَناظر؛ فعندئذ، يَتنبَّه إلى أن انشغاله الكلي بالفرار من الصُّور قد يحجبه عن الفرار إلى مُصوّرها الأعلى؛ فماذا يفيده أن يتعود غض البصر، وقد فاتته معرفة الذي من أجله ينبغي غض البصر، امتثالا لأوامره!

وقد يتفطن إلى أن غض البصر على نوعين: أحدهما، «**غض البصر الآلي**»، وهو خفض البصر الذي يصبح حركة آلية أشبه بالانعكاس الشرطي، إذ يوجد بوجود المثير الخارجي من غير قصد إليه؛ والثاني، «**غض البصر الحي**»، وهو خفض البصر الذي يُؤتى به عن حضور القلب فيه، بحيث يصير خُلُقا ترتقي به الروح؛ فيَفهَم من تذكير المربي له بأنه

(9) المقصود بـ«العقل» العقل المتعلق بالظاهر.

يريد منه أن يتخلّق بغضّ البصر الثاني؛ ولا سبيل إلى هذا التخلُّق إلا بالتحقق **بالإخلاص في الأعمال**؛ فيقرِّر أن يأتي أعماله على غير الوجه الذي كان يأتيها ــ منشغلا بحاجة نفسه إلى الانصراف عن الصور ــ فيأتيها، منشغلا، هذه المرة، بالشاهد الأعلى الذي تداركه وهداه؛ فيتخذ انشغالُه به صورة أولى، وهي أنه **يتصوَّر عقليا** أن الشاهد الأعلى ينظر إليه ويسمعه؛ فما أن يتضح هذا التصور لديه، حتى تـَمثُل أمام ناظِرَيه صور انتهاكه للمحارم وركوبه للجرائم، فيهجُم عليه الحياء بقوة، فيعلم أنه لم يكن من المبصرين، بل كان من العميان، ويودّ لو أنه ينسى إلى الأبد عماه، طامعا في واسع المغفرة والرحمة؛ ولا يزال يتغلغل في العمل، متفكرا في جلال الشاهد الأعلى وهيبته، حتى يتخذ انشغاله به صورة ثانية، وهي أن **يتحقق وجدانيا** بأن الشاهد الأعلى ينظر إليه ويسمعه؛ فعندها، ينزل به حياء عظيم لا سابق له، حتى يكاد يهلك، بل لو هَلك، لكان هلاكه أرحم به؛ إذ كيف بلغ به العمى هذا المبلغ، فجرَّأه على هتك حرمة نظر الشاهد الأعلى إليه وسمعِه له، وأنساه عظيم سخطه وشديد غيرته على محارمه! ولَكَم يشتد فَـرَقُه أيما شدة، وهو يتصور نفسه واقفا بين يديه، وقد أنطق جوارحَه، فيكون بصره أول شاهد عليه؛ فيا ويلتاه إن لم يتداركه بسابق عفوه!

فهاهنا، إذا غضّ المتفرج بصرَه، فلا يَغضُّه تعوُّدا، بل تقصُّدا؛ كما أنه لا يَغضُّه، حفظا لنفسه، بل **استحياء** من الشاهد الأعلى أن يراه في غير ما يرضيه، إن إتيانا لـما نهى عنه أو تركا لـما أمَر به؛ وحينئذ، يكون **غضا للبصر حيا، أي غضا حيِيا**؛ إذ أن المَتفرج، إما أن يتصورَ تصوُّرا عقليا أن الشاهد الأعلى ناظر إليه وسامع له أو أن يتحقق تحققا وجدانيا بأن الشاهد الأعلى ناظر إليه وسامع له؛ وفي كلتا الحالتين، فإن خفضَه لبصره خالصٌ لوجهه، سبحانه وتعالى؛ ومتى حصِّل المتفرج هذه الدرجة في إعادة تربية بصره، تلاشى سلطان شهواته، وصار خفضُ البصر بإرادته، مرتقيا إلى رتبة **المُشاهِد**؛ «فإذا نظر، نظر بحق؛ وإذا غضَّ، غض بحق؛ وصار نظره عبادة، وغضُّه عبادة»[10].

(10) الحكيم الترمذي، **حقيقة الآدمية**، ص 72-71.

3.6. غض البصر وتجديد الفهم

إذا ما خرج المتفرج من إسفاف النظر إلى إعفافه، مستحييا من المصوِّر الأعلى، ورَّثه غض البصر فُهوما لم تكن له في الحسبان؛ إذ أصبح حياؤه حياء روحيا لا ينفك يـَمُده بإيمان يجد **حلاوته** في قلبه[11]؛ و«حلاوة الإيمان» هي عبارة عن معرفة تعرُج بروحه إلى عالم الملكوت، فتغدو وسيلتَه في إدراك الأشياء على مقتضى النظر الملكوتي، ناظرا إلى الشاهد الأعلى، وناسبا إليه مُدرَكاته وإدراكاته، بدءا من غضِّ البصر نفسه.

1.3.6. جلب الغض للمدارك الأخرى؛ ليس غضُّ البصر مجرَّد الحركة التي يداني بها الناظر بين جفنيه، بل هو كل الحركات التي تأتيها الجوارح لكي تـَحدّ من إطلاقها؛، فمثلا، حركة صرف السمع عن الجهة التي يأتي منها الصوت؛ ولا هو مجرد كفّ البصر عن النظر إلى المحرمات، بل هو كفّ الجوارح كلها عن الوصول إلى المحرَّمات؛ فمثلا، كفُّ السمع عن تلقّي الصوت؛ فقد جُعل غضُّ البصر دليلا على غضّ يشمل جميع المدارك، بحيث يمكن نقل أوصافه وجعلها أوصافا لها؛ فمثلا، يمكن أن ننقل وصف «الحياء» إلى غضّ السمع، فنقول: «الغضّ الحيي للسمع»، وأن ننقله، بالحري، إلى غضّ الصوت المسموع، فنقول: «الغضّ الحيي للصوت»؛ وما الاقتران بين «غضّ البصر» و«حفظ الفرج» الذي ورد في القرآن الكريم إلا شاهدا على استتباع غض البصر لغض غيره من الـمدارك، إذ نسبة الحفظ إلى الفرج كنسبة الغض إلى البصر؛ وواضح أن الإدراك الذي يتعلق بالفرج هو اللمس، فيكون معنى «حفظ الفرج» هو صونه من اللمس أو «الملامسة»[12].

---

(11) تفكر في الحديث الشريف: «إِنَّ النَّظْرَةَ سَهْمٌ مِنْ سِهَامِ إِبْلِيسَ مَسْمُومٌ، مَنْ تَرَكَهَا من مَخَافَتِي أَبْدَلْتُهُ إِيمَانًا يَجِدُ حَلاوَتَهُ فِي قَلْبِهِ»؛ ورواية أخرى «... من غض بصره عن محاسن امرأة أورث الله قلبه نورا»؛ ورواية ثالثة: «ما من مسلم ينظر إلى محاسن امرأة أول مرة، ثم يغض بصره، إلا أحدث الله له عبادة يجد حلاوتها» ابن الجوزي، ذم الهوى، 115.

(12) تدبر الآية الكريمة: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْرَبُواْ الصَّلاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى حَتَّىَ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلاَ جُنُبًا إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىَ تَغْتَسِلُواْ وَإِن كُنتُم مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّن الْغَائِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ

غير أن علاقة البصر بالسمع تبدو أوثق من علاقته بغيره من المدارك من الوجوه الآتية:

أ. أن الأسماء التي يتجلى به الشاهد الأعلى على خَلْقه والتي تؤخذ منها القيم الكفيلة بتخليق الإنسان يتضمَّن بعضها، لا اسما واحدا، بل اسمين مقترنين فأكثر؛ ومن اقترانات الأسماء التي تكرَّر ذكرها في القرآن الكريم اقتران «السميع» و«البصير»؛ ولـمّا كان تخلُّق الإنسان يتم بواسطة القيم المستمدة من هذه الأسماء، لزم أن يأخذ هذا التخلق بالاقتران بين هذين الاسمين؛ فلا نموذج يُحتذى للسمع بغير نموذج يُحتذى للبصر؛ والعكس أيضا صحيح، فلا نموذج للبصر يُحتذى بغير نموذج يُحتذى للسمع؛ وعليه، فإن غضّ البصر يوجب غض السمع.

ب. أن غاضّ البصر لا يَغضُّه إلا سمعا وطاعة لأمر الشاهد الأعلى بهذا الغضّ؛ حقا، إن الاقتران، هنا، حاصل، لا بين «غض البصر» وبين «غض السمع»، وإنما بين «غض البصر» و«السمع»؛ لكن يبقى أن البصر، مغضوضا كان أو غير مغضوض، يقترن بالسمع، مغضوضا كان أو غير مغضوض؛ وحتى فاقد البصر يجب عليه السمع للأمر بغض البصر، لأن البصر في ضمن السمع كما أن السمع في ضمن البصر.

ج. أن الغاضّ لبصره يتخذ هيئة الذي يُلقى بسمعه، إذ يرمي ببصره إلى الأرض، مُطرِقا رأسه، كأنما يرهف سمْعه إلى خبر وارد عليه؛ ومتى سلمنا بأن غض البصر الخالص عبارة عن فعل الروح الذي يورّثه الحياء من الشاهد الأعلى، وجب أن يكون السمع الذي في ضمنه، هو الآخَر، فعل روحي؛ وحينئذ، يجوز أن يكون الذي يَغضُّ بصره أشبه بـمن يُلقَى في رُوعِه شيء، والرُّوع والرُّوح اسمان متقاربان، بل يجوز أن يُلقَى في رُوع الغاض لبصره ما يدعو لسمعه، بحُكْم أن العلاقة بين السمع والبصر أضحت علاقة روحية خالصة مبناها على الحياء من نظر الشاهد الأعلى وسمعه.

2.3.6. سجود البصر؛ لا شيء من حركات الجوارح أشبه بالسجود من غض البصر،

اللهَّ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا»، **النساء**، 43.

فكأن الجفن الأعلى، وهو يدنو ويقترب من الجفن الأدنى، يقوم بحركة سجود؛ وبيان ذلك من أوجه مختلفة:

أ. أن الجفن الأعلى أشبَهَ الجبهة وهي تهوي إلى الأرض؛ والسجود إنما هو وضع الجبهة على الأرض.

ب. أن غضَّ البصر يُشعر بالخضوع، إذ يُخرُج البصر عن «طغيانه»، فلا يـَمتد إلى ما يتمتع به الآخر، كما يُخرجه عن «زيغانه»، فلا ينحرف إلى جهة ولا إلى أخرى؛ والسجود، لغةً، هو التذلل، وعلامته مسُّ الأرض بالجبهة.

ج. أن غضَّ البصر يحصل لا تعوُّدا، بل تعبّدا، لأنه عبارة عن طاعة للأمر الإلهي كما هو فعل السجود، حرفا بحرف، إذ حده الجامع هو أنه وضع الجبهة على الأرض، تعبّدا.

د. أن غضَّ البصر، بحكم الحياء الذي يلازمه، هو فعل الروح؛ ولا يخفى على ذي لب أن الروح في سجود دائم، فيلزم أن كل أفعالها أفعال سجود؛ ولعل قوتَها الذي به قوامها هو السجود، لأنها نفخة إلهية.

هـ. أن غضَّ البصر، بموجب كونه ناتجا عن مراقبة نظر الشاهد الأعلى، هو علامة قرب؛ فلا يراقب نظرَ الشاهد الأعلى إلا من يتقرَب إليه؛ والإنسان أقرب ما يكون من ربه عندما يكون ساجدا؛ والساجد ببصره كالساجد بجبهته.

و. أن غاضّ البصر بـمراقبته لنظر الشاهد الأعلى يغيب عن المحارم التي تعترض طريقه؛ وقد يغيب عما سواها لاستغراقه في هذه المراقبة، فكذلك الساجد يغيب عمن حوله، فضلا عن المحارم؛ فهذه الغيبة تعني أن غاضَّ البصر كالساجد يكون في شُغل بربه عن سواه.

4.6. جمال غض البصر

إن غضَّ البصر يكسو صاحبه جمالا يزين صورته الظاهرة، وبيان ذلك من وجوه متعددة نذكر منها ما يلي:

أ. إذا كان التناسق ــ أو التناسب ــ أحدَ سمات الجمال، فإن غض البصر ينهض

بتناسق متميز؛ ينبغي التنبيه إلى أن غض البصر ليس صفة، بل علاقة، وأن هذه العلاقة ليست صلة بين الذات ونفسها، بل صلة بين الذات والآخر، أو، إن شئت قلت، ليست علاقة قاصرة، إنما علاقة متعدية؛ يترتب على هذا أن التناسق الذي يـُميّز غض البصر لا يؤلّف بين عناصر البنية الفردية، وإنما بين عناصر البنية الجماعية؛ فليس هو إذن التناسق المعهود بين ملامح الوجه أو بين أعضاء الجسم عند الفرد الواحد، مكوِّنا منها صورة حسنة، وإنما هو تناسق بين شهوات ورغبات مختلف الأفراد داخل الجماعة، مُنشئا منها **هيئة حسنة**.

فيتبيـّن أن غض البصر لا يتعلق إلا بالأشخاص في علاقات بعضهم ببعض، حتى لا يشتهي الناظر ما لغيره، ولا ينتهك حرمته، مجاوزا حدّه؛ فالجماعة التي تنتظم فيها الشهوات الكثيرة والمتع المختلفة والأوطار المتباينة على أحسن نسق بفضل غضّ كل فرد من أفرادها بصره عن المحرّمات تُشكّل صورة أدعى للاستحسان من صورة خَلْقية لكل واحد منهم تكون متناسقة السمات، حتى ولو كان معتدل الشهوات، فضلا عن أن هذه الصورة الجماعية أجلب للمصالح وأدفع للمفاسد؛ لذلك، وجب أن يكون التناسق في الجماعة أسبق على التناسق في الفرد و، بالتالي، أجمل منه.

ب. إذا كان الحياء يزين كل شيء وُجد فيه، فإن غضَّ البصر، حياته من حيائه؛ ذلك أن الأصل في الحياء هو تصوُّر الناظر أن الشاهد الأعلى ينظر إليه، ناهيك عن تحقّقه بنظره إليه؛ والحياء هو سر الحياة التي تنبعث من غض البصر، إذ يمتلئ وجدانا وإيمانا، ولا حياة أزكى من نور الإيمان؛ فيزدوج، عند حصول الغض، نور البصر بنور الإيمان، فتكتسي العين زينة وهيبة وبهاء وصفات جمالية أخرى يراها كل واحد، حتى الذي لم يَقهر شهوة النظر، ولا غضَّ البصر، فيكون ما رأى شهادةً عليه يوم يُسأل عن الأمانة، وتُنطَق الجارحة.

ج. لـمّا كان الخُلق يُجمِّل صاحبه، كان غضُّ البصر خُلُقا عظيما؛ وعظمته ذات وجوه؛ إذ يسُدّ مدخل الشهوات التي هي الأصل في الموبقات، ويصون النفس عن الوقوع في الشبهات، ويسمو بالأعمال إلى رتبة الأمانات؛ كما أنه يقوم على احترام الآخَر وحفظ

حرّيته، كأنما يُسدِل بينه وبينه ستارا، تاركا له أن يفعل من ورائه ما أراد حجبه عن الأنظار، بل كأنه يُلقى على عوراته لباسا يسترها، إذ يَـمتنع صاحبه عن النظر إليها؛ وليس هذا فقط، بل، كذلك، يجعل الآخَر يقابل غض البصر بـمِثله، منشئا فضاء أخلاقيا مشتركا بينهما، حتى **كأن مَن نظر إلى غاضّ البصر أصاب من حيائه**؛ وليس هذا إلا لأن هذا الخُلُق، على صورته الظاهرة، يعود بالغُ تأثيره إلى مَنشئه الروحي؛ إذ لولا عروج الروح إلى عالم المعاني الملكوتية، ما كان لها سبيل إلى إدراك القيم التي توجب ضبط أفعال الجوارح على وفقها، حتى لا تزيغ أو تطغى.

7. الفقه الائتماني وعُنف الصُّور

لقد تقدَّم أن علاقة المتفرج بالعنف تتمثل في الهجوم الذي يتصف به تدفُّق الصور عليه، وأيضا في قسوة المناظر التي تنقلها هذه الصور كما تتمثل في شهوة البطش التي تستبد به، وهو ينظر إليها.

يلاحظ الفقيه الائتماني أن المتفرّج لا يكفُّ عن التحدث بمناظر العنف التي تضجّ بها الشاشة، غير مكترث بآلام ضحاياه، بل متلذّذا بهذا الحديث، حتى كأنه يصبو إلى أن يكون مكانَ أحد أبطال هذا العنف، يبطش كما يبطشون؛ فلولا أن سلطان القسوة استحوذ على قلبه، ما اندفع في قصّ ما يُدمي قلوب غيره، لا مستنكرا، بل مستذكرا، كأنما الاستذكار، بالإضافة إليه، هو إعادة التفرج، ولو ذهنيا، على هذه المناظر المرعبة؛ وقد تراه يبدي عميق تأسُّفه على أن جلساءه فاتهم النظر إليها، مبرّرا أسفَه بكون هذه المناظر قد لا يتكرر عَرضُها، ولا عرْضُ أمثالها، أو بِكون بثّها انحصر في قناة أو قنوات خاصة يكون التفرج عليها مدفوع الثمن؛ كما يلاحظ هذا المربي أن القسوة التي يتحدث عنها المتفرج لم تقف عند حد الإخبار بها، بل تركت سوء آثارها في طريقة حديثه وسلوكه نفسهما، فهو يتحدث عن القسوة بقسوة، ويتعامل مع غيره بقسوة مِثلها، إذ أضحت القسوة وصفا ملازما لقلبه؛ ومن كان العنف مبثوثا في باطنه، فلا مفر من أن يكسو ظاهر تصرفاته.

فينهض المربي، بموجب ميثاق الائتمان، بواجب إرشاده إلى ما يدفع عنه «**شهوة**

العنف»، حتى وإن لم يَشْكُ إليه قسوة قلبه، وجاءه يشكو كثرة تفرّجه؛ فإذا كان التفرج، أصلا، يـُميت القلب، فإن قسوته شاهدٌ أمثل على هذا الموت؛ فإذا ذهبت القسوة عن قلبه، انفتح له طريق التخلص من تفرّجه؛ وهكذا، يدلّه المربي على عمل أو أعمال أسمائية، حاثّا له على الالتزام بها وحمْل النفس عليها، مشيرا إليه بأن الفطرة التي خُلق عليها يُفسدها التفرج، وأن واجب الإنسان أن يحفظ فطرته، فما الظن بالإنسان المعاصر الذي تتكالب عليه أسباب إتلافها!

وقد مضى أن الفطرة هي عبارة عن ذخيرة القيم والمعاني الملكوتية التي تحملها، بموجب النفخة الإلهية، روح الإنسان؛ فيلزم أن هذه القيم والمعاني مأخوذة من الأسماء الحسنى التي يتجلى بها الحق سبحانه وتعالى على عباده، تخليقا لهم وتكريما؛ وكلُّ فساد لهذه القيم والمعاني هو فساد لهذه الفطرة؛ وعلى قدر هذا الفساد، يكون البعد من الشاهد الأعلى سبحانه، فإن زاد الفساد، زاد البعد؛ وإن نقص، نقص؛ ولـَما كانت قسوة القلب مظهرا من مظاهر فساد الفطرة، فقد دلّت على البعد من الشاهد الأعلى؛ لكن الأدهى من هذا هو أن البعد، في حالة القسوة، يبلغ أقصى مداه، حتى لا بُعدَ فوقه؛ ويرجع ذلك إلى أنها تضادّ الصفة الإلهية التي أحاطت بكل الصفات الأخرى، فما من صفة إلهية إلا وتأَسّست عليها، ألا وهي «**الرحمة**»! فمثلا، الراحمية لازمة للآمرية الإلهية، على قهريتها، جاعلةً الإلقاء الإلهي قريبا غير بعيد، والإيجابَ الإلهي مختارا غير مجبَر؛ وبهذا، تكون القسوة، بوصفها تضادُّ الرحمة، قد نزلت أقصى مراتب البعد عن التجلي الرحموتي الإلهي، رحيميا كان أو رحمانيا؛ ومتى صارت، بالتّبَع، تضادُّ جميع الصفات الإلهية في مختلف تـَجلّياها، أضحت مظنةَ كل بُعد، ومبعثَ كل عنف.

لو أن المتفرّج علم مدى الخسران الذي تُفضي إليه قسوة قلبه، لكان أجدَرُ به اليأس من أمره، بل القنوط من فَلاحه؛ لكن الفقيه الائتماني، وهو يتعهده بـمألوف رفقه، لا أحرص منه على أن يدفع عنه هذا الشعور الذي قد يساوره، إذ لا يزيده إلا خسرانا على خسرانه؛ فلا يزال يذكِّره بسعة الرحمة الإلهية، ضاربا لها الأمثلة وسائقا عليها الأدلة، حتى يطوف على قلبه، على قسوته، طائف «الرجاء»، فيهرع إلى أعماله الأسمائية، ملتمسا فيها أسباب الخروج من قسوته، فينعكف عليها بقوة؛ غير أن المربي لا يراه على هذه الحال من

الاجتهاد في العمل، حتى يدعوه إلى الارتقاء من التعلُّق بالأسباب إلى التعلُّق بـمُسبّبها الأعلى، مخلِصا عمله لوجهه، جلّ وعلا؛ ولا يزال المتفرج على هذه الحال من الإخلاص ما قُدّر له، حتى تبدأ هذه الأعمال تؤتى ثمارها؛ إذ تُزيل، بالتدريج، عن فطرته ما طمَس نورَها وسَلب حياتها من آثار المفاسد التي أتاها؛ ولا ينفك هذا النور، مع استغراقه في العمل، يشتد ألَقا، وهذه الحياة تزداد انبعاثا، حتى ينكشف الغطاء عن فطرته بقدر يُنكر معه نفسه، وقد كان لا أعرَف بها منه، وإلا فلا أقل من أنه يصاب بالذهول لـما يراه من تَـحوُّل باطنه، معتبرا أن سابق نظره لم يكن إلا عمى، وسابقَ حياته لم يكن إلاَ موتا.

ولا يلبث هذا التحوُّل الرَّحموتي الذي ينقل قلبه من شدة القسوة إلى قدر غير مسبوق من الرحمة، ومن حدة العنف إلى قدر غير معهود من الرفق، أن ينعكس على مجمل سلوكه، كاشفا عنه حجاب «التفرج» وخالعا عليه لباس «المُشاهَدة»؛ فتظهر علامات هذا التحول الرحموتي من المتفرج القاسي إلى الـمُشاهد الرحيم في جليل تعاملاته مع غيره، فضلا عن دقيق تصرّفاته مع ذاته؛ ونخص بالذكر منها علامتين رحموتيتين اثنتين هما: «الحياء» و«البكاء».

1.7. رحمة الحياء

ليس خافٍ على ذي لُبّ أن خُلُق الحياء الذي يتحقق به الـمُشاهد مظهر بارز من مظاهر الرحمة التي تصيبه؛ وبيان ذلك من وجوه:

أ. أن نسبة الحياء إلى الأخلاق كنسبة الرحمة إلى الصفات الإلهية؛ ذلك أن الفطرة عبارة عن مستودعَ القيم الأخلاقية والمعاني الروحية؛ وقد أثبتنا أن الحياء هو الخُلُق الفطري الرئيس الذي تتفرع عليه باقي الأخلاق السَّنية، كما أثبتنا أن الرحمة هي الصفة الإلهية التي تتفرَّع عليها باقي الصفات القدسية؛ يترتب على هذا أن تَـجلّي الشاهد الأعلى بالرحمة على خَلْقه يورّثهم الحياء، إذ أنهم يعقلون أو يَخبُرون بقلوبهم دائمَ نظره الرحيم إليهم بحكم شاهديته.

ب. أن الحياء خيرٌ كله، والرحمةَ خيرٌ كلها، فيتعلق الحياء بالرحمة تعلّقه بالخير، فيلزم أن الحياء رحمة في حق الشاهد الإلهي كما هو رحمة في حق الـمُشاهد الإنساني؛ فالشاهد

الأعلى «حيِي ستّير» و«حيي كريم»؛ والستر لا يوجد إلا بوجود المغفرة، والكريم لا يوجد إلا بوجود النعمة؛ والمغفرة والنعمة صورتان متميزتان من صور الرحمة؛ كما أن المُشاهد الإنساني، إن استحيا من ربه، استجلب الرحمة منه؛ وإن استحيا من نفسه، دعا لها بالرحمة؛ وإن استحيا من غيره، التمس فيه الرحمة.

ج. أن الحياء والإيمان متلازمان من الجانبين، فبقدر ما يصحُّ أن الحياء من الإيمان، يصحُّ أن الإيمان من الحياء؛ فيدور أحدهما مع الآخر، وجودا وعدما؛ وواضح أن الإيمان هو باب دخول الإنسان إلى العالم الرحموتي؛ فإذا كان المؤمن، من حيث هو كذلك، لا ينفك يتقلَّب في رحمات لا تُحصى، فإن الحيِي مِثْلُه، بل قد يكون تقلّبه في أعطاف الرحمة أشدّ وأبعد؛ إذ يرتقي في الإيمان إلى درجة الـمُشاهِد الذي يحظى بالرحمة التي يفوز بها أهل الخصوص من المقرَّبين، وهي رحمة النظر بروحه إلى الشاهد الأعلى، ناظرا إليه وسامعا له.

د. أن الـمُشاهد الحيي يـَمنعه حياؤه من إذاية غيره، ظاهرا وباطنا، فلا يسلُبُه ما يؤذيه سلبُه، كما لا يُضمر له ما يؤذيه إضماره له، بل يـَمنعه من أن يُقابل المعاملة بـمِثلها لو عرَضت لها شبهة الأذى، بل، أكثر من ذلك، قد يَـمنعه حياؤه من الشكوى من الأذى، متحمِّلا له وصابرا عليه[13]، نظرا لشعوره بأن عدم الصبر عليه إيذاء لغيره، وأن إيذاء غيره إيذاء لنفسه؛ فذو الحياء يتأذى ولا يؤذي؛ ومن كان بهذا الوصف لا يكون إلا رحيما، **فكل حيي رحيم**.

2.7. رحمة البكاء

لا خلاف في أن البكاء الذي يظهر على الـمُشاهِد وجه عظيم من وجوه الرحمة التي تنزل به، وبيان ذلك من الجوانب الآتية:

أ. فكما يقال عن «جامد العين» ــ كالمتفرج ــ أنه يخلو من الإنسانية، فكذلك يقال عن «دامِع العين» أن فيه إنسانية؛ ومعلوم أن المراد بـ«اللا إنسانية» هو، بالذات، «القسوة»،

(13) تدبر الآية القرآنية: «والله لا يستحي من الحق»، **الأحزاب**، 53.

فيكون المراد بـ«الإنسانية» هو ضدها، أى الرحمة؛ ولـمّا كان الإنسان قد تجلى عليه الشاهد الأعلى بالرحمة من أجل أن يتخلّق بها ــ علما بأنها صفة إلهية ملازمة لكل صفاته الأخرى ــ وجب أن تقوم خاصيته الإنسانية في التخلُّق بالرحمة؛ فبقدر ما يكون رحيما، يكون إنسانيا، أي بحسب ما تذرف عيناه من الدموع، يكون نصيبه من الإنسانية؛ ثم لـمّا كانت الخاصية الإنسانية مردودة إلى الخاصية الأخلاقية، وجب أن تقوم أخلاقية الإنسان في مقدار اتصافه بالرحمة، أي في مقدار ظهور البكاء عليه؛ فأخلاقية الـمُشاهد هي في جُود عينيه بدموعهما، ولا أخلاقيةُ المتفرج هي في جمودهما.

ب. فكما أن غضَّ البصر ليس صفة للذات بقد ما هو علاقة بين الذوات، فكذلك البكاء ليس صفة للذات بقدر ما هو علاقة بين الذوات، بدءا ببكاء الطفل وانتهاء بالبكاء على الميت؛ وميّتُ القلب ــ كالمتفرِّج ــ أحقُّ بالبكاء عليه؛ ومعلوم أن الذات تضادّ الموضوع؛ وأصل التضاد بينهما هو أن «الذات» توجب المعاملة الأخلاقية، في حين أن «الموضوع» لا يوجبها؛ ولا معاملة أخلاقية، كما سبق، بغير وجود الرحمة، فلا توجد الذات إلا حيث توجد الرحمة، متجليةً، ابتداء، في الاحترام الذي يُكَنُّ لها؛ ومتى فُقدت الرحمة، فُقدت المعاملة الأخلاقية، فتخرج الذات عن وصفها الذي لها بموجب الرحمة لكي تصبح مجرَّد موضوع لا يوجب الرحمة؛ فيتبيَّن أن بكاء الـمُشاهِد علاقة أخلاقية رحموتية تقوم بين ذاتين داخليتين: «ذاته الباكية»، وقد امتلأ قلبه رقّة ولينا، «ذاته الشاهدة»، وقد تأثرت لهذا البكاء وفهمت أغراضه، ملاحظة تجلّي الرحمة الإلهية عليه، كأنما البكاء كلام رحمةٍ يدور بين طرفين يتقلب بينهما الـمُشاهد.

ج. لـمّا أشبه بكاءُ الـمُشاهد **الكلام**، فقد تعددت أغراضه كما تتعدد أغراض الكلام؛ فبعد أن كانت عيناه، وقد بالغ في فتحهما أمام الشاشة، لا تذرفان دمعا، بل لا تطرفان جمْعا، فها هو الآن، وقد رأى ما رأى مِن تبدُّل كيانه، تفيض عيناه من تلقائهما، ولا يَـملك أن يَـمنع سيلان دموعهما، ولا أن يُكفكفه، بل يُسلِم نفسه إليه؛ فتنتابه، وهو يمارس عمله الأسمائي، ويتغلغل فيه يوما بعد يوم، مشاعر غاية في الرقة لم يعهدها من قبل، متقلبة أحواله؛ فتارة يبكي، توبة وندما؛ وتارة يبكي، خشية وخوفا؛ وتارة يبكي، حذرا ورجاء؛ وتارة يبكي، سعادة وفرحا؛ وأخرى يبكي، شكرا وثناء؛ بل قد يجد في

البكاء لذة ليست كاللذات، حتى إنه لو استطاع أن يُرسله كما كان يُرسل نظره، لَفَعل، لكن هيهات! وما ذاك لأن هذه اللذة التي ذاقها في بكائه لذة ملكوتية، إذ هي ثمرة التخلُّق بالرحمة التي يتجلّى بها الشاهد الأعلى على عباده؛ وقد يخصه، سبحانه، برحمة من عنده، فيزداد لذة على لذة.

د. أن الـمُشاهِد لا يلبث أن يُرزَق فُهوما تجعل من البصر نفسه محلا للرحمة؛ فإذا كانت عينه تنظر، وكان نظرها باطشا، فقد غدت تبكي، وبكاؤها راحم؛ وهكذا، **فلم تُجعل العين للنظر فحسب، بل جُعلت للبكاء أيضا**؛ والعين التي لا تبكي لا تستحق النظر، بل العمى أوْلَى لها، لأن نظرها ليس بَعْد نظرا؛ فمن لم يَبكِ، لم يعرِف حقيقة النظر، أو قل من لم يذق حلاوة البكاء، لم يذق طلاوة النظر؛ **فلولا وجود البكاء، ما وُجد النظر، فما لم تـجر العين بالدموع، فلا نظَر**، وأيم الله! لقد سبقت رحمةُ البكاء رحمة النظر كما سبق الماء الحياة؛ فلولا وجود الماء، ما وُجدت الحياة؛ فالبكاء إنما هو حياة النظر، وعلى قدر الدموع، تكون هذه الحياة، لأنها حياة الروح؛ فلو كانت العين تبكي بمقدار ما تنظر، لكان البصر هو البصيرة ذاتها، أي لكان النظر بالعين هو النظر بالروح نفسه؛ فما يُحيي العين الناظرة هو نفسه ما يحيي العين الجارية، ألا وهو «**ماء الرحمة**»، سواء أنَزَل من الـمُزن، فأحيى الأرض بعد موتها أم نزل من الـمُقلة، فأحيى القلب بعد موته! فالبكاء ماء يحيي العين كما يحيي ماء الـمُزن الأرض، فنَزَل الماء من الحياة منزلة الحياء منها؛ إذ حياة الروح من ماء الحياء كما أن حياة الأرض من ماء السماء؛ انظر كيف أن البكاء إنما هو من الحياء! **فكل حيي باكٍ كما أن كل حيي رحيم**؛ وحينئذ، هل من عَجب أن تُنسب إلى العين الجارية، مجازا، أوصاف العين الناظرة، فيقال: «فاضت العين بالماء، وترقرق الماء وسال وجرى»!

● خلاصة القول في هذا الفصل الثالث أن «الفقيه الائتماني»، مـمثَّلا بـ«المربي»، يتصدى لظاهرة «التفرج» بخصائصها الست، وهي: «التوسط بالصُّور»، و«تـملّك المصوَّرات»، و«تضرُّر القدرات»، و«استبدال الوهم بالحقيقة»، و«التلصص»، و«عنف

الصور»؛ ويتّبع في ذلك طريقا عمليا إبصاريا يقتضي إقامة علاقة مباشرة ومتواصلة بالمتفرج، كما يقتضي تجاوز ملاحظة ظاهر سلوكه إلى معالجته من الآفات الباطنة التي تتسبَّب في انحراف هذا السلوك؛ ويتحدد هذا الطريق بجملة من الكيفيات الخاصة التي يتعامل بها الفقيه الائتماني مع المتفرج في كل واحدة من هذه الآفات، حتى يدفعها عنه، ناقلا له، على التدريج، من رتبة المتفرج الذي لا حياء معه إلى رتبة الـمُشاهِد الذي استولى على قلبه الحياء من الشاهد الأعلى، جل جلاله؛ وبهذا، يكون الفقيه الائتماني أقدر من غيره على نقل الإنسان المعاصر من حال الاختيان إلى حالة الائتمان.

الباب الثاني

من آفة التجسس إلى حياء الـشاهِد

الفصل الرابع

الإنسان المعاصر وآفة التجسُّس

إذا كان «التفرج» آفة نفسية تُصيب الناظر المعاصر الذي ينظر إلى الصُّوَر، مستمتعا بهذا النظر، فإن «التجسس» آفة نفسية تصيب الناظر المعاصر الذي يستخبر عن الأشياء المصوَّرة، مستمتعا بهذا الاستخبار، سواء كان نظره إليها نظرا مباشرا أو غير مباشر؛ إذ يقال: «تجسَّس الشيء» أو «تجسَّس على الشيء»؛ والمراد في الأصل هو: «نظر إليه، مستخبرا عما خفي من معلوماته»؛ وقد يكون الناظرُ هو الشخص الذي يَطلب هذه المعلومات الخفية نفسُه، أو يكون غيرُه، مكلَّفا من لَدنه بـمهمة الحصول على هذه المعلومات، إلا أن تكليف غيره بهذه المهمة لا ينفي عنه، هو ذَاته، وصف التجسس؛ إذ يثبت له وصف «التجسس غير المباشر».

ومعلوم أن التجسُّس سلوك عرَفه الإنسان منذ أن ساورته مشاعر الخوف أو العداء أو الحسد أو الفضول؛ غير أن هذا السلوك القديم قِدَم الإنسانية اتخذ، مع التقدّم الفائق الذي حقَّقته «تكنولوجيات» الإعلام والتواصل، صورة نفسية فاحشة نزعت من الإنسان المعاصر لباس الحياء، وجعلته يأتي من وجوه الشرود ــ أي الخروج من الأخلاق ــ ما زاد تثبيته في حالة الخيانة التي دخل فيها الإنسان المعاصر؛ وغرضُنا هنا هو الوقوف على خصائص هذا التجسُّس النفسي الذي يَتوسَّل بالتقانات الإعلامية والتواصلية الحديثة.

1. الغُلوّ في المراقبة

إن التجسس مبني أصلا على مبدإ «المراقبة»؛ والمراد بـ«المراقبة» هنا الملاحظة التي تتم بواسطة العين، سواء كانت مجرَّدة أو مزوَّدة بآلات، وسواء كانت مفردة أو مزدوجة

بِـمدارك أخرى، والتي يكون فيها الملاحِظ ـ أو قل «الرقيب» ـ ناظرا إلى غيره، وغير منظور من قِبَله، بحيث يرى غيرَه، ولا يراه غيره.

وقد تقدَّم، في الفصول السابقة، أن البصر يستتبع باقي الجوارح، إذ تنعكس عليها آثاره؛ وحسبك أن «الجاسوس» يُطلَق عليه اسم «العين» كأن جوارحه، بحكم استغراقه في النظر، أضحت كلها عيونا[1]؛ ولا يستتبع البصُر باقي المدارك الحسية فقط، بل أيضا يزدوج بها؛ فمثلا يزدوج باللمس، حتى إن هناك من يقول بوجود وظيفتين للعين: وظيفة بصرية وأخرى لـمسية؛ وقد اشتُق لفظ «التجسس» من الفعل: «جسَّ»، ويقال: «جسّ فلانا بعينيه» إذا أحدّ النظر إليه ليتوضحه ويتثبَّته؛ وهذا الفعل يفيد، على وجه الحقيقة، معنى «لـَمس باليد»؛ والتعرف إلى الشيء بواسطة اللمس عبارة عن «تـَحسُّس» (بالحاء المهملة)؛ فيكون لفظ «التجسس» (بالجيم المعجمة) ولفظ «التحسس» (بالحاء المهملة) متقاربين لغة واصطلاحا، بل تكون الكلمتان «الجاسَّة» و«الحاسَّة» مترادفتين؛ كما أن البصر يزدوج بالسمع، بحيث يشتمل التجسس بمعنى «المراقبة الحسية» على «التسمع»، أي الإصغاء إلى الصوت الخفي، وعلى «التنصت»، أي الإصغاء إلى الحديث خُفية.

ويلجأ إلى هذه المراقبة التجسسية كل من الأفراد والمؤسسات؛ أما الأفراد، فيلجؤون إليها بمبادرات شخصية، لأهداف تخصهم، بدءا بالظفر بأسرار، وانتهاء بإحداث أضرار، مرورا بطلب الاشتهار؛ وأما المؤسَّسات، عامة كانت أو خاصة، فتلجأ إليها بقرارات يتخذها رؤساؤها ومديروها، تحقيقا لأغراض تختلف باختلاف مهامها ومصالحها؛ كما يَستخدم هؤلاء جميعا، أفرادا كانوا أو مؤسسات، في إنجاز هذه المراقبة، كل الوسائل المتطورة التي يـُمكن أن يزوّدهم بها التقدم التكنولوجي الحاصل في مجال الإعلام والتواصل؛ وقد يدعو تزايد الطلب على هذه الوسائل إلى تسريع وتيرة الابتكارات التي تخدم هذا الغرض التجسسي؛ ونحتاج إلى اسم عام نُطلقه على مختلف الوسائل التي

---

(1) «وفي **نيل الأوطار** 8/ 10 و**فتح الباري** 6/ 168 الجاسوس يسمى عينا، لأن عمله بعينيه أو لشدة اهتمامه بالرؤية واستغراقه فيها، فكأن جميع بدنه صار عينا»، انظر محمد راكان الدغمي، **التجسس وأحكامه في الشريعة الإسلامية**، ص 28.

يُتوصَّل بها إلى المراقبة، آلات كانت أو برامج أو بطائق أو طرائق؛ لذا، نضع مصطلح «**الرواقيب**»، ومفرده «**الراقوب**» على وزن «فاعول»؛ ومعروف أن هذا الوزن الصرفي يدل على اسم الآلة كما يدل عليها وزن «مِفعل» (بكسر الميم) أو وزن «مفعال»؛ والآن لنفصّل القول في كلا الصنفين من المراقبة: «المراقبة الفردية» و«المراقبة المؤسسية».

نذكر من الأفراد الذي اشتهروا بهذه المراقبة المتقدمة ـ أو قل «**الرقباء**» ـ فئتين اثنتين:

إحداهما، **فئة الصحافيين**[2]؛ قد يتخذ تجسُّس الصحافيين شكلين بارزين:

أ. «**التسرُّب**»، إذ يتسرّب الصحافي إلى بعض المؤسسات كالمقاولات التي يرفض أصحابها أن يصرّحوا له أو يزوّدوه بما يطلبه من المعلومات أو الوثائق المتعلقة بها، مُخفيا هويته الحقيقية، ومتعاطيا لأعمال أخرى مضلِّلة لـمُدَد زمنية مختلفة قد يتعدى بعضُها الشهور.

ب. «**الترصُّد**»، إذ يرصد الصحافي تَحرّكات أشخاص بعينهم كرجال السياسية أو رجال الأعمال أو أعلام الفن أو أبطال الرياضة، بل قد يتربَّص في جوار بيوتهم وأنديتهم وخلواتهم طيلة أيام، مصوّبا إليها آلاته التكبيرية والتصويرية، ومنتظرا الفرص السانحة لاستكشاف مناظر غير مألوفة والتقاط صور غير مسبوقة، مناظر وصور تثير استغراب الجمهور، بل استنكاره، جالبة له، بذلك، نصيبا من الشهرة التي يصبو إليها.

والثانية، **فئة القراصنة المعلوماتيين**؛ تتضمّن هذه الفئة أفرادا يختلفون باختلاف تكوينهم المعلوماتي وأهدافهم؛ فقد يكون منهم التقني العالي المهارة المشغوف بحب الشبكات والمبتدئُ القليل الخبرة المتطفّل عليها؛ وقد يكون هدفهم إظهار القدرة على اختراق الأنظمة المعلوماتية التي يعتبرها أصحابها مأمونة، بل منيعة، إن تحدِّيا منهم لهؤلاء أو تنبيها لهم على ما بها من ثغرات؛ كما قد يكون الهدف، على العكس من ذلك، هو إتيان أعمال إجرامية صريحة كاختلاس المعلومات والتشويش على الأنظمة والبرامج

(2) يعرفون باسم «paparazzi».

وعرقلة عملها، بل تخريبها بالمرة، متوسّلين في ذلك ببرامج ماسحة للشبكة العنكبونية، بحثا عن الأنظمة العطوبة أو برامج تَـجسّسية تُـمكِّنهم من فتح البوابات الافتراضية للحاسوب ورؤية كل الأعمال الحاصلة عليه أثناء الارتباط بالشبكة مِثل البرامج المعروفة باسم «أحصنة طروادة» و«ديدان الحاسوب».

1.1. المؤسسات الممارسة للمراقبة التجسسية

أما المؤسسات التي تتعاطى المراقبة التجسسية، فنذكر أبرز أنواعها، وهي أربعة: «المؤسسة العلمية» و«المؤسسة الاقتصادية» و«المؤسسة الأمنية» و«المؤسّسة العسكرية».

1.1.1. مـمارسة المؤسسة العلمية للمراقبة؛ لا شك أن «حب الاستطلاع» مبثوث في نفس الإنسان بالخِلْقة؛ وقد تولَّد من هذا الحب الغريزي «**طلب المعرفة**»؛ ولا يزال يشتد هذا الطلب وتتطور مسالكه، حتى بلغ أقصى مداه، متمثلا في **الاعتقاد بأن البصر يـُمكن أن ينفذ إلى كل شيء**، أيا كانت طبيعة هذا الشيء أو مسافته أو كثافته؛ وقد ورَّث هذا الاعتقادُ لطالب المعرفة إرادةَ النظر، في كل شيء، وإلى كل شيء، حتى أضحت هذه الإرادة تُشكّل القانون الذي يتّبعه البحث العلمي، وصيغته هي:

- «ما من شيء إلا ويَقبل أن يُرى، وكلُّ ما يقبل الرؤية تتحقق رؤيته، إن عاجلا أو آجلا».

وعلى هذا، **فحيثما أمكنت الرؤية، فقد وجبَت.**

وبهذا، فإن العلم المزدوج بالتقنية بات سيد النظر بلا منازع، يتحكم فيه كما يشاء، ويوجِّهه إلى حيث يشاء، فاتحا عهدا جديدا هو ما سُمِّي بـ«**حضارة النظر**»، أي حضارة ترقُب فيها العين كل شيء، جِلِّه ودِقِّه، بدءا بأبعد نجمة وانتهاء بأدق خلية، أي حضارة تتأسّس، بحسب تعبير أحد الدارسين، على «**العين المطلقة**»[3]؛ ولا يخفى أن قول بعضهم بهذا الإطلاق يجعل العلم، عندهم، نازلا منزلة «**الإله**»، بل بديلا منه، إذ غدت كلمته هي العليا؛ ولم يدَّعِ العلم، في رأيهم، نزول رتبة الإله فحسب، بل أخذ، كذلك، ينشئ،

---

(3) انظر: Wajcman, **L'oeil absolu**.

في مختلف مجالات الحياة، «آلهة» لها من إطلاق النظر ما له؛ إذ جعل أنظار أربابِ هذه المجالات لا ينفك مداها يتسع، متطلعة، بغير انقطاع، إلى مزيد الاتساع.

2.1.1. ممارسة المؤسسة الاقتصادية للمراقبة؛ لا ريب أن «حب الشهوة» مغروس، هو كذلك، في نفس الإنسان؛ وقد نشأ من هذا الحب الغريزي «**طلب الاستهلاك**»؛ ولا يزال هذا الطلب يشتد وتتطور أساليبه، حتى بلغ أقصى مداه، متمثلا **في السلطان الذي باتت تُمارسه «السلعة» في كل مكان؛** إذ أضحى الشعار الذي ترفعه المؤسسة الاقتصادية التي تشمل المقاولة الرأسمالية وسوق المنتجات، هو:

- «استهلكوا بلا رقيب، واستمتعوا بلا حسيب!».

واضح أن المراقبة التي تدعو هذه المؤسسة إلى صرفها هي المراقبة التي تَحدّ من إطلاق المستهلك العنان لشهواته ولحاجاته، لكنها تستبدل بها، لا مراقبة واحدة، بل مراقبتين اثنتين، وهما: «مراقبة موظفي المؤسسة» و«مراقبة زبائن المؤَسَّسة».

أ. **مراقبة موظفي المؤَسَّسة؛** إذ يكون للمقاولة خبراؤها الذين يراقبون استعمال الزمن، حرصا على اقتصاده، وسيرَ العمل، حرصا على اطراده، وقيمةَ النتائج، حرصا على تحسينها؛ فلا مجال فيها لتضييع الوقت، ولا للتشويش على الشغل، ولا للإضرار بالمردودية؛ لذلك، تراهم يلجؤون إلى ترسانة من التقنيات الآلية والبرمجية التي تُمكِّنهم من رصد المكالمات الهاتفية لموظفيهم واتصالاتهم الشخصية وتنقلاتهم المختلفة في مرافق المؤَسَّسة، فضلا عن الاطلاع على وثائقهم وملفاتهم وسجلاتهم الموجودة في حواسيبهم، ضبطا لإيقاع شغلهم.

ب. **مراقبة زبائن المؤسسة؛** لـمّا كانت المنافسة بين المقاولات على أشدّها، وكان التقلب سمةَ السوق والطلب، والتطورُ سمةَ الأنماط والأذواق، لزم جمعُ أقصى ما يمكن من المعلومات، ومواصلةُ تحسين قواعد المعطيات، ابتغاء الصمود في هذه المنافسة الشديدة، والرفع من مستوى الاستهلاك والاستمتاع لدى الأفراد والأسَر؛ لذلك، تقوم المقاولة بتعقُّب الآثار المعلومية التي يُخلِّفها الزبائن عن طريق مختلف بطائقهم نحو «بطاقة التعريف» و«بطاقة السحب» و«بطاقة السلف» و«بطاقة الزبون» و«بطاقة

الصحة» و«بطاقة النقل»، وأيضا عن طريق مختلف إيصالات الضمان والاستمارات التي تستفسرهم عن ميولاتهم واحتياجاتهم، فيتم إحصاء كل مشترياتهم ومختاراتهم ومنتظَراتهم في بنوك المعطيات التجارية؛ وبهذا، تتمكّن المقاولة من أن تحدِّد ملامح التصرفات الاستهلاكية الخاصة بكل واحد من زبائنها، وأن تقيم معه علاقة تجارية مختصة به، معتمدةً هذه المعطيات الخاصة في إنتاج البضائع النافقة، وتوفير أحسن العروض التي تُقدِّم من السِّلع ما يصادف هوى هؤلاء الزبائن على اختلافهم، ويناسب أذواقهم وتفيضلاتهم، بل يستبق شهواتهم وحاجاتهم التي لا تزال في غيب نفوسهم، طمعا في أن يخصُّوها بتبَضُّعاتهم.

3.1.1. ممارسة المؤسسة الأمنية للمراقبة؛ مما لا شك فيه، أخيرا، أن «حبّ الأمن» مغروز، هو الآخَر، في نفس الإنسان؛ وقد تولَّد من هذا الحب الغريزي «**طلب الحماية**»؛ ولا يزال هذا الطلب يشتد ويتقلب في أطوار، حتى بلغ أقصى غايته، وتتمثل فيما أضحى يُسمَّى بـ«**مجتمع الأمن**»؛ إذ يَبسط سلطانه على حياة جميع الأفراد في خاص أحوالهم كما في عام شؤونهم؛ لذلك، بلغت المراقبة في المؤسَّسة الأمنية ذروتها، مقارنةً بالمؤسسات الأخرى؛ ولم تشتدّ مثلما اشتدّت بعد أحداث 11 شتنبر 2001 التي استهدفت رموز القوة في النظام الرأسمالي: «المال» و«التجارة» و«الدفاع» و«الرئاسة»؛ ولا تزال هذه المراقبة تزداد اتساعا وإحكاما مع انتشار ظاهرة الإرهاب في أرجاء العالم، سعيا إلى استباق تنفيذ تهديداته ودفع مُحتمَل أخطاره؛ وقد استخدمَت المؤسسةُ الأمنية، في هذه المراقبة، ما بدا لها من عاجل القرارات وصارم الإجراءات، متجاوزةً الاعتبارات القانونية والحقوقية، وما وَسِعها من آلات وأجهزة غاية في الرصد والتعرف، مستفيدةً من التقدُّم التكنولوجي؛ كل ذلك لكي تستطيع أن تتتبَّع أعمال وتصرفات عشرات الملايين من الأفراد الذين يعيشون في كل بلد، وأن تقتفي آثار المشبوهين منهم بدقة متناهية، بل جعلت هذه المراقبة تشمل كل المرافق الحيوية التي يتجمهر فيها الناس نحو «المطارات» و«المحطات» و«المتاجر» و«الأسواق» و«الملاعب» و«الملاهي» و«المسارح» و«دور السينما».

وهكذا، أضحى «الأمن» في «مجتمع الأمن» قيمة أو مصلحة تتقدم على جميع القيم أو المصالح الإنسانية الأخرى، وأضحى «حفظ الأمن» أوجب الواجبات الذي لم يسَع

مجموع الهيئات السياسية داخل الوطن الواحد، على تباين توجهاتها الفكرية وبرامجها الوطنية، وتفاقم صراعها على السلطة، إلا الموافقة على التدابير الأمنية المتخذة، بل المزايدة عليها أحيانا، حتى إن التساؤل عن الأسباب التي أنتجت الإرهاب والتطرف غدا من باب المحرَّمات التي يبعث الخوض فيها على الشبهة؛ وهكذا، **هيمن الفكر الأمني الواحد الذي لا يخرج عنه إلا هالك أو خاسر**؛ أما الدول، فقد سيقت، راغبة كانت أو راغمة، إلى تكثيف جهود المشاركة في محاربة الإرهاب حتى ولو لم تكن مسرحا له؛ وهي، في هذا الأمر، كمن يستجير من الرمضاء بالنار: فإما أن تتلكأ في هذه المشاركة، فتُنعَت بـمساندة الإرهاب، ولا أضرّ بها من هذا النعت الظالم؛ وإما أن تنصاع لأوامر المشاركة، فتُصبح، هي الأخرى، مجالا لانتقام الإرهابيين؛ وهذا، بالذات، ما تنتظر الدول التي تُصدِر هذه الأوامر حصوله، حتى يَعُمَّ البلاء ويتحد المصير، فتَحمل الجميع على الاندفاع في خدمة أغراضها الأمنية دون تَـجرّؤ أحدهم على المطالبة بالبحث في أسباب الإرهاب واجتثاثها من أصلها، نظرا لأن هذا الاجتثاث يَضرّ بـمصالحها في الهيمنة على البلدان المستضعَفة، بل قد تكون تغذيتُه باختراق خلاياه وسيلةً من وسائل توسيع نطاق هذه الهيمنة؛ وهكذا، تغدو الدول، جميعها، مجبَرة على الاشتراك في الحرب على الإرهاب، استعلاما واقتفاء وترصُّدا وتدخُّلا، منتقلة إلى طور جديد من أطوار العولمة، وهو «عولمة الإجراءات الأمنية».

4.1.1. ممارسة المؤسسة العسكرية للمراقبة؛ مما لا نزاع فيه أن «حب التملك»، هو أيضا، مغروس في نفس الإنسان، وقد تولَّد من هذا الحب الغريزي «**طلب الهيمنة**»؛ ولا يزال يشتد هذا الطلب وتتعدد خططه، حتى بلغ أقصى مداه، متمثلا فيما أصبح يُدعَى بـ«**الأمن القومي**»؛ ولو أن هذا المفهوم يكتنفه الغموض ويعرف التوسع، فإنه استُعمِل، في الأصل، بديلا من مفهوم «الدفاع القومي»؛ وواضح أن أول ما يتبادر إلى الذهن من مفهوم «الدفاع» هو «حماية الوطن من الأخطار والتهديدات الخارجية التي تضرُّ بكيانه»، ولا حماية من هذه المضارّ الخارجية إلا بوجود قوات الجيش والدفاع العسكري؛ وحينها، يُصبح الأمن القومي هو المعيار الحاسم الذي ترجع إليها الدولة في تمييز العدو من الصديق في علاقاتها بباقي الدول، بل في تمييز الشرير من الخيِّر في العلاقات بين الناس،

آحادا كانوا أو جموعا؛ إذ أن كل من لا يشاركها سياستها على ظلمها، فهو يشارك عدوها في سياسته، حتى وإن شاركه فيها ليقينه بثبوت عدالة قضيته؛ فتجعل حكمَه في المراقبة حكم العدو، نظرا لأن الضابط في كل شيء، عندها، إنما هو مصالحها الفضفاضة التي لا تعرف مَنطق الحق ولا مسلَك الخُلُق؛ لكن يبقى أن الدولة العدوة ليست عدوا مطلقا كما هو شأن الإرهاب الذي جُعل إرهابا دوليا، تبريرا للتدخلات العسكرية، وإنما هي عدو نسبي يختلف باختلاف مصالح الأقطار ومواقعها الجغرافية ومواقفها السياسية.

يترتب على هذا أن إجراءات المراقبة التي تتخذها المؤسَّسة العسكرية ضد الدولة العدوة لا يمكن أن تُصدَّر إلى الخارج وتَسلك طريق العولمة كما حصل بالنسبة إلى الإجراءات المتخذة في حق الإرهاب الدولي، بل إن هذه المؤسسة تحيط هذه الإجراءات بسياج منيع من الكتمان، حتى لا تتسرّب إلى عدوّها؛ وحتى إذا أطلَعَت عليها بعض أصدقائها المخلصين أو عَرَضت عليهم المشاركة فيها، فإنها تعمل على إقحامهم فيها بالقدر الذي يجعل إفشاء أسرارها يهدّد مصالحهم ومصائرهم بما يُهدّد مصالحها ومصيرها، فلا يجدون بُدّا من مضاعفة جهودهم في مزيد التكتم والتستر؛ ولئن كانت هذه الإجراءات التجسسية لا حظَّ لها في العولمة، فإنها تفيد أيما إفادة في بسط الهيمنة على العالم؛ ذلك أن المؤسسة العسكرية لا تقصُرها على الدولة العدوة، بل تجعلها تتعدى إلى الدول التي توالي هذه الأخيرة، بحُكم أن **صديق العدو عدو**، بل تتعدى إلى الدول التي لا تواليها ولا تعاديها، بحكم أن **من ليس بصديق، فهو عدو**، بل، أكثر من ذلك، تتعدى إلى العالم كله، بحُكم أن **صديق اليوم عدو الغد**.

وحسبك مثالا على ذلك نظام المراقبة «الإلكتروني» الذي خضعت له الاتصالات عبر العالم بإدارة «وكالة الأمن القومي»، والذي عُرف بالاسم الرمزي: «**إيشلون**»[4]؛ إذ بدأ بالتجسس على المكالمات العسكرية والدبلوماسية للدولة العدوة، وهي «الاتحاد

(4) تأسس نظام «Echelon» باشتراك بين الولايات المتحدة الأمريكية والمملكة البريطانية مباشرة بعد الحرب العالمية، ثم التحقت بها كندا وأستراليا ونيوزيلندا كما وُجدت له محطات في البلدان الصديقة مثل ألمانيا واليابان.

السوفياتي»، تحصيلا للمعلومات عن قدراتها العسكرية؛ ثم اتسع، بفضل التطور الذي حدث في نظام الأقمار الصناعية وفي عدد «الكَبْلات» البحرية، إلى حلفائها في المعسكر الاشتراكي، مركِّزا، بالخصوص، على الاستعلام السياسي والعسكري؛ وبعد ذلك، عمَّت هذه المراقبة التجسسية مختلف الاتصالات العامة والخاصة في أقطار العالم بأسره، متحوّلة إلى استخبارات عسكرية وسياسية واقتصادية وصناعية.

2.1. الرواقيب أو تقنيات المراقبة

بعد أن ذكرنا مختلف الجهات المعاصرة التي تمارس المراقبة، ننتقل إلى إحصاء أهم التقنيات المستحدثة التي يُتوسل بها في المراقبة والتي أطلقنا عليها اسم «الرواقيب»؛ فالمقصود بـ«**الراقوب**»، كما سلف، هو كل ما من شأنه أن يُستخدم في المراقبة، آلة كان أو آلية أو طريقة أو عملية أو برنامجا أو غيرها؛ ونبدي بصدده ملاحظات عامة ثلاث:

أولاها، لم تُخترع أغلب الرواقيب، في الأصل، لغرض المراقبة التجسسية بالذات، وإنما لأغراض أخرى ولو أن بعضها كان أغراضا عسكرية محدودة؛ ولـمّا وقع تطوير تقنياتها، تبيـَّن أنه، في الإمكان، توسيع نطاق الاستفادة منها، فتمَّ استخدامها في التجسس على الدول والأشخاص، بدءا بالأعداء الألِدّاء، وانتهاء بالمواطنين الأبرياء.

والثانية، لقد تَـمَّ التوسع، بوتيرة فائقة، في التمثيل الرقمي للمعلومات، بحيث شمل عددا متزايدا من الأشياء: مكتوبات وصور وأصوات؛ فأضحى الربط والجمع والتنسيق بين مختلف الرواقيب أمورا مـُمكنة التحقيق، مـما يرفع قدرات المراقبة إلى درجات عالية من السهولة والسرعة والنجاعة لم يشهد التاريخ الإنساني نظيرا لها.

والثالثة، لقد شرَعت صناعة الرواقيب في الاستعانة بتقانة اللامتناهي في الصغر التي تُعرَف باسم «نانوتكنولوجيا»[5]؛ إذ أن وحدة القياس التي تعتمدها هي «النانومتر»، وهو مقدار المسافة التي تفصل بين ذرتين اثنتين[6]؛ وبهذا، لن يعود بمقدور الإنسان، في

(5) Nanotechnologies.

(6) أي جزء من مليار من المتر.

المستقبل المنظور، أن يرى بالعين المجرَّدة بعض هذه الرواقيب التي قد تُدسُّ في أمتعته الخاصة، إن أثاثا أو ألبسة أو سِلَعا.

1.2.1. المراقبة بواسطة «الفيديو»؛ هذه المراقبة عبارة عن نظام من «الكاميرات» التي تُثبَّت في أمكنة عامة أو خاصة، والتي تتابع بالتصوير كل ما يحدث فيها، بغية التحقق من احترام المواطنين للقوانين والتزامهم بأسباب الأمن؛ وتتم رؤية الصور المحصَّلة أو معالجتها آليا، ثم حفظها في «أرشيفات» مخصوصة إلى أجل مسمّى أو غير مسمًّى؛ وتختلف أقدار هذه المراقبة التجسسية باختلاف الدول، إلا أن عدَد الكاميرات المستعملة فيها يظل في تزايد مطَّرد تحت وطأة الخوف الذي يستبد بالمواطنين أو تحت مزايدة مُـمثليهم على حفظ أمنهم؛ وقد يبلغ هذا العدد، في بعض البلدان المتقدمة، الملايين؛ فـ«انجلترا»، على سبيل المثال، وهي من أوائل الدول التي أخذت بهذا النظام، أنشأت شبكة مكثفة من «الكاميرات» على مجموع التراب الوطني يجاوز عددها 4 ملايين «كاميرة»، حتى إن عدد المرات التي يُصوَّر فيها المواطن البريطاني يُقدَّر بأكثر من 300 صورة مختلفة في اليوم الواحد؛ بل إنها لم تكتف بالكاميرات الصامتة، فزوّدت بعضها بـمكبّرات الصوت يُنبّه، بواسطتها، الرقباءُ من رجال الشرطة أو يحذِّرون أو يهدّدون أو حتى يوبّخون المواطنين الذي ارتكبوا بعض صغائر المخالفات في الطرقات.

2.2.1. التعرف بواسطة تردُّدات الراديو؛ تقوم هذه المراقبة في استخدام رُقاقات ــ أي بطاقات دقيقة في حجم حبات الرز ــ كل واحدة منها تتكون من جهاز هوائي مجهري وشريحة إلكترونية مزودة بذاكرة معلوماتية مهمة، شريحة تُـمكّنها، من غير سلك، ولا اتصال، ولا بطارية، ولا أي مورد للطاقة الخارجية، من تبادل المعلومات مع جهاز قارئ يوقظ هذه الذاكرة من سباتها، مستخدما موجات الراديو ذات ترددات تختلف باختلاف التطبيقات[7]؛ وتُستخدم هذه الرقاقات الإلكترونية في التعرف على الأشياء، في الحال والمآل، بضائع كانت أو بطائق، والتعرُّفِ على الأحياء، حيوانات كانت أو أشخاصا؛ إذ

---

(7) يرمز إليها بـ«RFID»، وهي اختزال للعبارة الإنجليزية «Radio Frequency Identification» ومقابلها العربي: «التعرف بواسطة ترددات الراديو»، ويمكن أن نختزلها كالتالي: «عرد».

يتم إلصاقها على هذه الأشياء أو إدماجها بها أو زرعُها فيها، فتقوم بوظيفة المعرِّفات لها والمتابِعات لتنقلاتها واتصالاتها وكل ما له صلة بالمعلومات التي تختزنها كالمشتريات، بحيث يمكن تحديد مكان وجود حامليها في أية لحظة بفضل موجات الراديو المتبادلة بين شرائحها وبين الأجهزة القارئة التي تحاذيها.

3.2.1. استخدام القياسات الحيوية؛ تقتضي هذه المراقبة تحديد هوية الفرد بواسطة قياس خصائصه الفيزيائية والفيزيولوجية والسلوكية، هذا القياس الذي عُرف باسم «البيوميترية»[8]؛ وتُؤخَذ هذه الخصائص من عناصر جسمية متنوعة وملازمة للشخص ملازمة جسمه له؛ إذ لا خيار له معها، ولا إمكان لإسنادها إلى غيره (كما يُسند إليه الاسم أو الوظيفة)؛ ونخص بالذكر منها: «الحمض النووي» و«شكل الوجه» و«ترتيب مسامّ الجلد» و«بصمات الأصابع» و«شبكة الأوردة في راحة اليد أو في أحد الأصابع» و«حدود اليد وخطوطها» و«الأذن» و«شبكة العين» و«القَرْنية» و«القُزحية»، و«توزيع الحرارة المنبعثة من مختلف أجزاء الوجه» و«تعرُّف الأصوات»، وحتى «تحديد رائحة الجسم»

4.2.1. استخدام الماسح الضوئي الجسمي؛ تستبدل هذه المراقبة، بالجس باليد لأجسام المسافرين في المطارات، كشفا عن الأشياء المحظورة التي يُحتمل إخفاؤها تحت الملابس، بواباتٍ خاصة تَستخدم أشعة س أو تقنية الموجات «الميليمترية»، وتُدعى هذه البوابات بـ«المواسح الجسمية»[9]؛ ولئن كان هذا الصنف من الرواقيب يجتنب مسّ أجسام المسافرين الذي دأب عليه الرقباء، فإنه يقع في كشف أجسامهم في دِقِّ تفاصيلها لأعينهم.

5.2.1. استعمال الرواقيب الفضائية والجوية؛ تستخدم هذه المراقبة أقمار البث والاتصال وأقمار الرصد وأقمار التجسس التي تتخذ لها مدارات تختلف بحسب ارتفاعها من الأرض؛ ولا تنفك وسائل الملاحظة المركَّبة فيها تبعث إلى الأرض، بوتائر محددة، بالصور والمعلومات التي تختلف جودتها باختلاف هذه المدارات والارتفاعات

---

(8) la biométrie.

(9) المقابل الأجنبي: scanner.

وباختلاف درجات الدقة الفضائية لهذه الوسائل[10]؛ كما تستخدم هذه المراقبةُ الطائراتِ والمروحيات والطائرات بدون طيار فيما لا تستطيع الأقمار الصناعية الوصول إليه كتحديد هويات الأشخاص؛ غير أن التحليق في أجواء البلدان، بل فوق مناطق بعينها داخل البلد الواحد، عملٌ مقيَّد بحصول الترخيص به، على خلاف الملاحظة الفضائية التي لا قيود عليها.

6.2.1. استعمال الرواقيب المحدِّدة للمكان الجغرافي؛ تتولى هذه المراقبة التجسسية تحديد المواضع التي يوجد بها الأشخاص؛ ومن الوسائل التي تتخذها نظاما متميزا عُرف باسم «النظام العالمي لتحديد المواضع»[11]؛ ويتكون هذا النظام من كوكبة من الأقمار الصناعية التي تدور حول الأرض وجملة من محطات المراقبة الموجودة على الأرض؛ ويمكن الاستفادة من إشارات الراديو التي ترسلها هذه الأقمار عن مواقعها في الفضاء وعن الزمن الذي يستغرقه هذا الإرسال في إحكام التوجه في المكان والسير في الأرض، بحيث تستطيع الأجهزة الإلكترونية القادرة على استقبال هذه الإشارات أن تعرِف، بدقة غير مسبوقة، مواضعها على وجه البسيطة؛ وكل من يَـملك واحدا من هذه الأجهزة يغدو بمقدوره أن يهتدي برا وبحرا وجوا، عارفا بـموضعه، على وجه الدقة، أينما حلَّ وارتحل؛ وقد يستفاد أيضا، في هذا التحديد المكاني، من الهواتف المحمولة بفضل شبكة أبراج الاتصال التي تغطي البلد؛ إذ لكل برجِ اتصالٍ «خليتُه» التي تـُمثّل المنطقة التي يغطيها، بحيث يستطيع مشغِّل الاتصالات أن يعرف في أي خلية يوجد الهاتف المحمول المطلوب ضبطُ مكانه بـمجرَّد أن يُجري حاملُه المكالمة أو يتلقاها، ولو لم يكن هذا الضبط الهاتفي بقدر الدقة التيَ عليها الضبط الذي يُوفِّره «النظام العالمي لتحديد المواضع».

7.2.1. استخدام شبكة الشبكات؛ معلوم أن مبدأ الشبكة هو الوصل بين آحاد الحواسيب، كما هو معلوم أن الشبكة العنكبوتية إنما هي أوسع شبكة تصل بين مختلف

---

(10) المقصود ما يسمى بـ«Résolution spatiale».

(11) المقابلات الأجنبية: Global Positioning System /système de localisation mondial/ GPS.

الشبكات الفرعية عبر العالم، بحيث يصير كل مالك لحاسوب موصولا بكل حواسيب العالم؛ ومن أبرز ما تَـميّزت به هذه الشبكة الواسعة نظامان يديرهما أكبر مـُمثليها، وهما: «غوغل» و«فيسبوك»؛ وهذان النظامان الشبَكيان، كما هو معروف، هما: «**محركات البحث**» و«**الشبكات الاجتماعية**» (أو «شبكات التواصل الاجتماعي»)؛ ولما كان مستعملو هذه الشبكة ــ أو قل «الشبكيون» ــ لا يفتؤون يجرون أبحاثهم ويتواصلون فيما بينهم عبر هذين النظامين، لزم أن يُودِعوهما، عن قصد أو غير قصد، معلومات وبيانات مختلفة تخصّهم من غير أن يكون لهم أي سبيل إلى الائتمان عليها ولو مع وجود كلمات السر الخاصة بهم وبرامج الوقاية من اختراق حواسيبهم، بل قد تتسرب إلى هذه الحواسيب «برامج جاسوسة» أو يدخلونها فيها، هم بأنفسهم، من حيث لا يشعرون، بواسطة النواقل التسلسلية العالمية[12]؛ لذلك، لا تنفك الكميات الهائلة من المعطيات الشخصية تتدفق على «غوغل» و«فيسبوك» وعلى مُزوِّدي الاتصال بالشبكة أو مزوّدي البريد الإلكتروني، وتتكدس في قواعد أو أبناك المعطيات للمقاولات والمراكز التي ديدنها أن تتعقّب هذه المعلومات الخاصة التي تعجُّ بها الشبكة الأم.

فإذا كان هذا حال الشركات مع المعلومات الشخصية التي تزخر بها هذه الشبكة، فما الظن بالمؤسسات الأمنية والاستخباراتية! وهي التي تتوجس من كل فرد خطرا، مبادِرةً إلى وضع ملف خاصّ به يُحصي هذه المعطيات إلى حين ثبوث الشبُهات؛ وقد تتأبّد، في سِجلّه، هذه المعطيات، حتى ولو انتفت هذه الشبهات؛ وعليه، فلئن كانت أهداف شبكات التواصل الاجتماعي غير أهداف ملفات الشرطة، يبقى أن هذين الضربين من الأهداف يشتركان في الأثر الذي ينتج عنهما، ألا وهو «كشف أسرار الشبَكيين»! وحينئذ، لا عجب أن تجد أجهزةُ الشرطة في الشبكات الاجتماعية مَعينا لا ينضب للمعلومات يضاهي قيمةً الملفات التي لا تفتأ تـُجهّزها وتجدّد معطياتها، هذا إن لم تَرْق عليها درجات، متوفّرةً على معلومات أوفى وأشمل عن خاصِّ الملامح الوجدانية والعقلية والسلوكية للأشخاص.

(12) تُعرف بالاسم المختزل: «USB».

والآن ننتقل إلى توضيح الخاصية الثانية للتجسس، وهي: «النفوذ إلى باطن الإنسان».

2. النفوذ إلى باطن الإنسان

لا يخفى أن «التجسس» ضدُّ «التعرف»؛ وأحد الوجوه التي يضادُّه بها، هو أن التعرُّف على الشيء يحفظ باطنه، بينما التجسُّس عليه لا يحفظه؛ وقد باتت الممارسة العلمية، في صورتها المعاصرة التي تجعلها تزدوج بالإنجاز التقني، توجب هتك الباطن، حتى إن علميتها تُقدَّر بقدر هذا الهتك؛ فليزم أن العلم المعاصر اتَّبع طريق التجسس؛ والأصل في ذلك هو أنه قطع صلته بالنظر الملكوتي الذي له تعلُّق بالآيات والأمانات، متأمّلا ما تحتها من دقيق المدلولات وجليل المسؤوليات، واستغنى بالنظر الـمُلكي الذي ليس له تعلُّق إلا بالظواهر، كاشفا قوانينها الموضوعية؛ فاغترَّ الإنسان المعاصر بهذا الكشف، مدَّعيا أن ما أوتيه من العلم بالأشياء ليس من لدن خالقٍ رَزقه إياه، وإنما هو من **عنده**، نافذا إليه ببصره، وصانعا له بيده؛ وعليه، يصح، بحكم هذا الادعاء، أن نُطلق على العلم المعاصر اسم «**العلم العِندي**»[13].

كما لا يخفى أن الباطن بالنسبة إلى الإنسان على نوعين: «**باطن جسمه**» و«**باطن نفسه**»؛ وعلى هذا، فإن التجسس العلمي على باطن الإنسان يتخذ صورتين اثنتين: «**التجسس على الجسم**» و«**التجسس على النفس**»؛ ولما كان الأصل في العلم العندي هو التجسس، لا التعرف، بات واضحا أن كل المصالح ذات الأهداف التجسسية: أمنية كانت أوعسكرية أو اقتصادية أو إعلامية، تعتمد منجزات هذا العلم في تطوير أساليبها التجسسية، بل أيضا تُخصّص للأبحاث الجارية في هذا الباب ميزانيات واعتمادات، كيما تعجّل بوتيرة الاكتشافات؛ فلنوضح، في هذا المقام الأول، أساليب وآثار التجسس على باطن الجسم.

(13) نستعمل الصفة: «العندي» في مقابل الصفة: «اللدني» تبعا للآيتين الكريمتين: «قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ عِندِي أَوَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّ اللهَ قَدْ أَهْلَكَ مِن قَبْلِهِ مِنَ الْقُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً وَأَكْثَرُ جَمْعًا وَلا يُسْأَلُ عَن ذُنُوبِهِمُ الْمُجْرِمُونَ»، **القصص**، 78؛ «فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا»، **الكهف**، 65.

1.2. النفوذ إلى باطن الجسم

واضح أن ظاهر الإنسان هو ما يَـمثُل منه للنظر بالعين المجرَّدة؛ وهذا الذي يَـمثُل للنظر على ضربين: أحدهما، «**جزء من الجلد**»، لأن الجزء الآخَر يغطيه اللباس، فيكون بمثابة الباطن لهذا الجزء الظاهر؛ والثاني، «**جزء من اللباس**»، لأن من اللباس ما لا يظهر للعيان، فيكون بمنزلة الباطن من اللباس الظاهر؛ بل إن اللباس الباطن يكسو الجزء الباطن من الجلد، فيجوز أن يُغطّي اللباسُ الظاهر لباسا باطنا يُغطّي، هو بدوره، الجزء الباطن من الجلد؛ وليس هذا فحسب، بل إن الجلد، ظاهرا كان أو باطنا ــ أي مكسوا ــ عبارة عن لباس يكسو جسم الإنسان كله، فيكون ما تحته هو باطن هذا الجسم؛ فيلزم أن ظاهر الإنسان قد يُخفي بواطن بعضها فوق بعض: «**اللباس الباطن**» و«**الجلد الباطن**» و«**ما تحت الجلد**».

وإذ عرفتَ أن باطن الجسم بواطن ثلاثة على الأقل، فاعلمْ أن المتجسّس لا يفتأ يتعقب بنظره هذه البواطن الثلاثة، مستعملا، تارة، وسائل تخص كل واحد منها، وتارة وسائل تعمّها، إن بعضا أو كلا، ومتعللا، في الأغلب، بالأسباب الأمنية، دفاعا عن الوطن وحماية للمواطنين.

1.1.2. اللباس الباطن؛ قد يُصدِر المتجسِّس أوامره في بعض المواقع كالمطارات والمحطات بأن يتجرَّد المارّون بها من ملابسهم الفوقانية كالجلاليب والمعاطف والسّترات والقبّعات والأحذية، ناهيك عن الخُمُر واللُّثُم، ويُعرَضوا عليه واحدا واحدا في مَـمرّ خاص مجهَّز بـ«كاميرة» أو «كاميرات» تحميه بقدر ما ترقبهم، فيطّلِع على ما ستروه من ألبستهم الداخلية التي لا تكفي، في الغالب، لحجب عوراتهم عن نظره الذي يُرسِله كيف يشاء؛ وقد تكون بهذه الألبسة معايب، إن رُقَعا أو بِلىً أو شفوفا، فيسيئهم أن يطّلع عليها أحد دونهم؛ لكن المتجسِّس، وهو يُسِفُّ النظر إلى ألبستهم الباطنة، لا يزيده وجود هذه المعايب الطارئة عليها إلا رغبة في تشديد الإسفاف إليها، فيُشعرهم بالحرَج والخجَل؛ فما أدراك! لَعلَّهُ يظفر في هذا العُوار غير المنتظَر بأمارات خفية تُدين أصحابها، فيُسرِع إلى وضعهم مع ذوي الشبهات سرعته إلى إلقاء أمره إليهم بأن ينزعوا ظاهر

ملابسهم؛ بل، أكثر من هذا، قد يبادر المتجسس بمعاقبتهم ولـمّا يجد أثرا لأي شبهة؛ إذ أنه، وهو يرى أمرَه يُنفَّذ طوعا أو كرها، يُعرِّض بعضهم لأنظار البعض، حاملا لهم على أن يتجسّس بعضهم على بعض؛ فلا يأتي بفعل التجسس فقط، بل، أيضا، يُروِّض عليه المتجسَّس عليهم أنفسهم، جاعلا من الضحية جلادًا؛ بل، أدهى من ذلك، فكأنه يأمرهم بتعاطي التجسُّس كما يتعاطاه: فلما أمرَهم بالتجرُّد من الثياب الظاهرة، وترتَّب على هذا الأمر فعلُ التجسس، فقد وجب أن يكون آمرا بهذا الفعل كذلك، فلازمُ اللازم لازم.

2.1.2. الجِلد الباطن؛ يتوسل المتجسِّس في الكشف عنه بجهاز المسح الجسمي ذي الموجات الميليمترية؛ هاهنا تُرفع للمتجسس كل الحجب التي تحول دون النظر إلى عورات الناس بـما فيها العورات المغلَّظة، فيباشرها بعينيه كما لو أنه يباشرها بيديه، نظرا لـما يتاح له الاطلاعُ عليه من خصوصيات جسمية قد لا تُعرف إلا باللمس كبعض التجميلات أو التمويهات الداخلية التي تلجأ إليها بعض النساء؛ هذا، بالإضافة إلى كون وظيفة العين البصرية، كما سبق بيانه، تزدوج بوظيفة لَـمسية؛ وقد زعم بعضهم، ترويجا لهذا الجهاز المسْحي، وتبريرا لعاجل استخدامه، بأنه بديل أفضل من الملامسة باليد؛ إذ لا ضرر فيه، فلا يقرُب الجسم، ولا يُزعج الشخص؛ والحق أن كلتا الوسيلتين: «اللمس» و«المسح» مُؤذية للمرء أيما إيذاء؛ فالذي يَجسُّ بيديه جسمَ غيره قبل أن تثبت عليه تهمة، بل من غير أن تعرِض له شبهة، لا يعتدي على حرمة جسمه فحسب، بل أيضا، يعتدي على كرامة الإنسان فيه كما يعتدى عليها الذي يَـمسح جلده بجهاز ضوئي؛ فالوسيلتان، في انتهاك القيم الأخلاقية، سيّان.

يبقى أن الاختلاف بينهما يقوم في آثارهما النفسية التي قد تختلف باختلاف الأشخاص المتجسَّس عليهم؛ فقد ينفر الشخص من الجس بشدة، ويُؤْثِر عليه، ولو على مضض، الكشف، موهما نفسه بأن المتجسِّس الحقيقي عليه هو الآلة، وليس الناظر إليها؛ وقد يتحمل غيره الجس كارها له كراهته لانكشاف عوراته؛ وعلى الرغم من وجود هذا الاختلاف النفسي بين الأشخاص، فلو أن أحدَهم يُخيَّر بين جسّ باطن جلده وكشف غليظ عورته، لاختار الجس على الكشف، إلا أن يكون مستهترا بالأخلاق استهتار من أجبروه على واحد منهما؛ ذلك أن كشف عورته لأنظار غيره يخرجه عن إنسانيته، ويُنزله

رتبة «البهيمية»؛ ومن ثَمَّ، يلزم أن المتجسِّس الذي يستخدم، في حقه، ماسح الجلد الضوئي إنما يعامله معاملة البهيمة العجماء.

3.1.2. ما تحت الجلد؛ يلجأ فيه المتجسّس إلى كل ما تفتقت عنه قرائح التقنيين من رواقيب في مجال القياس الحيوي[14]؛ ويقوم هذا القياس في حساب أبعاد الجسم الإنساني، محوّلا بعض خواصه الفيزئاية إلى سلسة من الأرقام الثنائية؛ وحجة المتجسّس في استخدام هذه الرواقيب الحيوية المخترِقة للجلد أنها تـُمكّن من ضبط الهويات وحفظها من التزوير بما لا تستطيع الرواقيب التي لا تخترقه؛ إذ أن المعطيات المحصَّلة بفضلها، ولو أنها توجد عند جميع الناس، فإنها تختلف باختلافهم، فهي تـُميّز بعضهم من بعض، ولا تتغير بتقدُّم سنهم، ولا بِتَبَدُّل أحوالهم، فضلا عن أنها تقبل التسجيل والمقارنة؛ وعلى قدر اختراق هذه الرواقيب للجلد، تكون الثقة بقدرتها على ضبط الهويات، فإذا زاد زادت، وإذا نقص، نقصت؛ أو قل، بإيجاز، إن موثوقية الرواقيب الحيوية منوطة بقوتها الاختراقية؛ فمثلا، بالنسبة إلى رواقيب العين، فإن قياس القُزحية أوثق من قياس القرنية و الشبكية؛ وبالنسبة إلى رواقيب اليد، فبصمات اليد الـمُرقَّمة أوثق من مسح أوردة الراحة؛ وهذا المسح للأوردة أوثق من مسح محيط اليد الذي يتمثل في تحديد جملة من الخصائص نحو شكل الأصابع وطولها وعرضها.

وهكذا، تنفذ عين المتجسِّس إلى داخل الجسم ترقب خصوصياته العضوية، ولا تُقرُّ بتعرُّفها عليه إلا بالوقوف على هذه الخصوصيات وقد صارت مرقَّمة، حتى ولو أمكن أن تتعرف على صاحبه بواسطة ظاهر جسمه، ولا بالأولى بواسطة تصريحه بهويته، مجملةً كانت أو مفصَّلة؛ فالمتجسّس لا يعترف بقول المتجسَّس عليه، جاعلا الكلمة الفصل، في أمر هويته، لا لقوله، وإنما لجسمه؛ فجسمه عنده، على صمته، أصدق منه قولا؛ وقد يجوز ذلك لو أن المتجسَّس عليه أبى الإخبار بهويته أو عجز عن الإخبار بها لسبب من الأسباب؛ وعندئذ، يُلجأ إلى شهادة غيره من الشاهدين، حتى إذا تعذَّر

(14) بالإضافة إلى رواقيب أخرى كالماسح الجسمي الذي يعتمد أشعة س والرقاقات المغروزة تحت الجلد.

الظفر بهذا الشاهد، جاز، آنذاك، اللجوء إلى عضو من أعضائه من غير توغُّل بعيد في أنسجته ولا أوردته، قياسا على اللجوء إلى لسانه في أداء شهادته لو أنها كانت تُقبَل منه، ولكن هيهات! فقد محا المتجسِّس المتوسل بالرواقيب الحيوية الإنسان من سجلّ الـمُواثقين والشاهدين، واستبدل به الجسم الذي لم يُواثَق ولا أُشهِد بعدُ، حيا كان أو ميتا؛ وما دراه، وهو يتعاطى محو المتجسَّس عليه من هذا السجل التكريمي، إنما يمحو نفسه بنفسه، نازلا رتبة الجسم المحض الذي لا روح فيه، حتى ولو شهِد على هوية المتجسَّس عليه! نظرا لأن شهادته هذه إنما هي مجرَّد رواية لشهادة الجسم المتجسَّس على صاحبه، وشهادة الجسم كلـَا شهادة.

ولا أدل على أن التجسس الحيوي يقتل الشهادة التي كُرِّم بها الإنسان من كونه لم يقتصر على استخدام رواقيبه في حق الراشدين، رجالا ونساء، بل استخدمها، كذلك، في حق القاصرين: أطفالا ومراهقين؛ إذ تُوضع لهؤلاء الرواقيب الحيوية في مدارسهم ومطاعمهم ومقرات امتحاناتهم، فلا يَلِجون أقسامهم، ولا يأكلون طعامهم، ولا يجتازون امتحاناتهم، حتى يضعوا أصابعهم، مفرَدةً، أو أياديهم، مبسوطة، على أجهزة تَقرأ بصماتهم أو أوردتَهم للتحقق من هوياتهم، مقارِنةً لها مع ما هو مخزَّن في قواعد المعطيات؛ فحينها فقط، يُؤذَن لهم في الدرس أو الأكل أو الامتحان؛ بل، الأدهى من ذلك، أن القائمين على هذا التجسس يَدعون إلى تربية الأطفال على التعامل مع هذه الرواقيب كما يُربَّون على التعاطي مع غيرها من ضرورات الحياة كوسائل الركوب أو وسائل الإنارة؛ ولا يخفى ما في هذه الدعوة من تضليل وتَـجنٍّ؛ إذ هذه الوسائل الأخيرة لا تُخرِصهم حيث يجب أن يتحدثوا عن أنفسهم، ولا تَـمنعهم من مـُمارسة حقّهم في الشهادة وواجبهم في أداء الأمانة على قدرهم، بينما الرواقيب الحيوية تَنزَع منهم هذا الحق وتستبدّ به، على الرغم من كونها آلات خرساء صماء؛ والصواب أن أصحاب هذه الدعوة النكراء لا يريدون إلا أن ينسى النشء حقيقة إناسية كبرى، وهى أن «**الإنسان خُلِق شاهِدا**»، فلا معنى لوجوده ولا لسلوكه إلا بتحمُّل تبعات هذه الشهادة الأصلية؛ فإذا نسي الإنسان شاهديته الأولى، لم يبق من إنسانيته شيء، فكان لزاما أن يشرُد كما تشرد الدواب.

بعد الانتهاء من استخراج طُرق وآثار التجسس على باطن الجسم، لننتقل، في هذا المقام الثاني، إلى بيان التجسس على باطن النفس بذات الطريقة.

2.2. النفوذ إلى باطن النفس

يبدو أن التجسس على باطن النفس يتَّبع طريقين اثنين: أحدهما مباشر، والثاني غير مباشر.

أما الطريق غير المباشر، فلا يقوم في كون الجهة المتجسسة تتوسل برواقيب محدَّدة تُمكّن من النفوذ إلى نفس المتجسَّس عليه، وإنما يقوم في الاقتصار على تتبُّع الآثار الباطنة التي يُحدثها استعمال هذا الراقوب أو ذاك في نفس المتجسَّس عليه، واضعةً لها في الاعتبار عند اتخاذها لمزيد القرارات بصدد هذه الرواقيب، إن تعميما لها أو تكثيفا أو تنويعا أو تحديثا، نظرا لأن مقصدها الذي هو حفظ المراقبة أمر ثابت لا يتغير؛ والملاحظ أن حكمها على هذه الآثار النفسية يختلف باختلاف الهدف الخاص الذي تتوخاه من وراء هذه المراقبة؛ فإذا صادفت هذه الآثارُ الهدف المتوخَّى، فإنها تَعدُّها مقبولة ومشروعة، حتى ولو كانت سلبية في واقع الأمر؛ ومثال ذلك أن يشعر المتجسَّس عليه بالهوان، ويكونَ هدفها هو، بالذات، الإذلال، ظهورا بالقهر؛ وإذا صادمت هذه الآثارُ الهدَف المتوخّى، فإنها تَعدُّها مردودة أو ممنوعة، حتى ولو كانت إيجابية في واقع الأمر؛ ومثال ذلك أن يشعر المتجسَّس عليه بالاطمئنان، ويكون هدفها هو الترويع، تحصيلا للهيبة.

وأما الطريق المباشر الذي يُتّبع في التجسس على باطن النفس، فيقوم في كون الجهة المتجسسة لا تكتفي بأن تلاحظ المتجسَّس عليه وتقتفي آثاره، لكي تحدد ملامح شخصيته وتقيم علاقة «مُشَخصَنة» به كما تفعل المقاولات التجارية، ترويجا لبضائعها، أو الوكالات الاستخباراتية، إحكاما لقبضتها، بل تتجاوز طور الملاحظة إلى طور **التنبؤ بتصرفاته والوقوف على بواعثها**، وذلك لكي تتمكن من أن تستبق رغباته الاستهلاكية متى كان همُّها «نَفاق السّلعة» أو أن تستبق نواياه العدوانية متى كان همّها «حفظ الأمن»، مستبدلة بـ«ملاحقة» المتجسَّس عليه «مسابقته»؛ وللوصول إلى هذا الغرض، تلجأ هذه

الجهة إلى راقوبين، أحدهما يعرف باسم «**استكشاف المعطيات**»[15]؛ والثاني يعرف باسم «**التسويق العصبي**».

2.2.1. استكشاف المعطيات؛ هذا الاستكشاف عبارة عن تقنية لا تتقيد بصوغ فرضية سابقة بغاية التحقق منها بواسطة الحساب كما هي الطريقة المعهودة في البحث العلمي، وإنما تباشر، رأسا، تحليل أقدار جد هائلة من المعلومات المستقاة من مصادر متنوعة، متوسلةً، في ذلك، بالمتواليات الخوارزمية المبنية على تضافر علوم الإحصائيات والذكاء الاصطناعي والمعلوميات؛ وخصوصية هذه الطريقة التي يتَّبعها هذا التنقيب في المعطيات هى أنها تتوصَّل إلى اكتشاف ثوابت وعلاقات واستدلالات بين المعلومات ذات دلالة بالغة لا تخطر على البال؛ وقد لا يعي بها المتجسَّس عليه عند اتخاذ قراراته في السوق وإتيان تصرُّفاته في الشارع ولو أنها تتحكم في هذه القرارات والتصرفات، فتعتمدها الجهة المتجسِّسة في ضبط مستقبل ممارسته الاستهلاكية بما يجعل توسيع نطاقها ممكنا أو ضبط مستقبل سلوكه الأمني بما يجعل تدارك جوانبه المشبوهة ممكنا.

2.2.2. التسويق العصبي؛ هذا التسويق عبارة عن استخدام العلوم المعرفية[16] والعلوم العصبية في تحديد ردود أفعال المتجسَّس عليه **اللاشعورية** إزاء الإشهارات والبضائع؛ إذ يبدو أن ملاحظة صور النشاط الدماغي والدارات العصبية تُمكّن من التعرُّف على النوايا التبضّعية التي يحملها، والتنبؤ بالقرارات التي سوف يتخذها في السوق، حتى زعم بعض الباحثين أن من شأن كل فكرة من أفكاره أن تقترن بترسيمة مخصوصة من نشاط الدماغ[17]؛ وهكذا، أضحى بإمكان الجهة المتجسِّسة أن تستغل النتائج المتوصّل إليها في التأثير على سلوكه، إن حثًّا له على مزيد الاهتمام بالإشهار أو حملا له على مزيد الاقتناء للبضاعة؛ ولو أن هذه الأبحاث العصبية التي بادرت شركات

---

(15) المقابل الانجليزي: «Data mining» وترجمتها الحرفية، أو، باصطلاحنا، ترجمتها التحصلية، هي «التنقيب في المعطيات».

(16) المقابل الانجليزي: «cognitive science».

(17) SADIN: **Surveillance globale,** p. 150.

الإشهار إلى تشجيعها وتمويلها لا تزال في محاولاتها وتجاربها الأولى، فإن المصالح الاستخباراتية لا يـُمكنها إلا أن تجد فيها ضالتها المنشودة، إذ تفيدها في وضع خططها الأمنية الاستباقية.

وعلى الجملة، لقد تـَمَّ الانتقال من التجسس على ظاهر الأشخاص بواسطة الرواقيب التصويرية المصحوبة أحيانا بأجهزة الاستشعار أو بـِمكبّرات الصوت إلى التجسس على باطنهم القريب الذي يخفيه ظاهر اللباس، ثم إلى التجسس على باطنهم البعيد الذي هو ما دون ظاهر جلودهم بواسطة الرواقيب الحيوية، ثم إلى التجسس على باطنهم الأبعد الذي هو نفوسهم بواسطة الراقوبين: «استكشاف المعطيات» و«التسويق العصبي»؛ وقد تولَّت هذا التجسس المتقلِّب في أطوار مؤسساتٌ مختلفة، أهمها المؤسَّسات العلمية والاقتصادية والاستخباراته، غير أن أحرصَها على مزيد التجسّس هو المؤسسة الاستخباراتية لداعي حفظ الأمن ولو أن المؤسسة الاقتصادية أسبق منها إلى استعمال بعض الرواقيب، مع العلم بأن كلتا المؤسَّستين لا تفتأ تُدعِّم الأبحاث العلمية التي توصّل إلى مزيد الاكتشاف للرواقيب، عسى أن تتحقق إرادتها في بلوغ التجسس المطلق الذي لا تخفي عليه خافية.

فلنمض إلى بيان الخاصية الثالثة للتجسس، وهي: «النفوذ إلى الحياة الخاصة».

3. النفوذ إلى الحياة الخاصة

لئن كان مبدأ التضاد بين «الحياة الخاصة» و«الحياة العامة»، في المجتمعات الغربية، من الوضوح بمكان، فإن تمييز الحدود بين الحياتين في الواقع ليس بنفس الوضوح؛ إذ ما انفكت العلاقة بين الطرفين تتقلّب في أطوار اختلفت باختلاف الحقب التاريخية، إن توسيعا أو تضييقا لهذا الطرف أو ذاك؛ فمثلا، ما كان يُعدّ مصلحة عامة في حقبةٍ صار معدودا في الأمور الخاصة في حقبة أخرى؛ ومثالُه الممارسة الدينية التي كانت تُعتبَر، في فترة هيمنة الكنيسة، شأنا عاما أضحت، في فترة الحداثة العلمانية، شأنا يخصّ الفرد لا دخل له في الحياة العامة؛ والعكس صحيح أيضا، فما كان أمرا خاصا في حقبة صار منسوبا إلى الصالح العام في حقبة غيرها؛ ومثاله السلطات الواسعة التي كان يتمتع بها الأب، في فترات غابرة، داخل الأسرة، آل معظمها على التدريج، في فترات لاحقة، إلى

المؤسسات العامة.

وعلى الرغم من دخول التشويش على الحدود بين الحياتين، يبقى في الإمكان وضع تعريف للحياة الخاصة يجري على كل هذه الحقب من التاريخ الغربي بما فيها الحقبة المعاصرة التي تَـميَّزت بالثورة المعلوماتية والرواقيب الإلكترونية؛ وينبني هذا التعريف العام على مفهوم «الخصوصية»؛ والأصل في الخصوصية، في الثقافة الغربية، هو «الحيازة»، فالخصوصي هو ما كان تحت اليد؛ فيلزم أن **الحياة الخاصة**، من منظور هذه الثقافة، **تشمل كل ما يَـملكه الفرد، مستقلا بالسيادة عليه والتصرف فيه، بدءا بعواطفه ورغائبه، وانتهاء بحقوقه وحظوظه**؛ كما يلزم، في المقابل، أن الحياة العامة تشمل كل ما تَـملكه الدولة، مستقلة بالسيادة عليه والتصرف فيه، بدءا بأمور التدبير الجماعي، وانتهاء بإجراءات الحماية الفردية.

ولما كان «احترام الحياة الخاصة» يُعَدُّ هو نفسه، في الحضارة المعاصرة، حقا من الحقوق الفردية التي لا ينبغي التفريط فيها، تعيَّـن أن نوضّح كيف أن التجسُّس النوعي الذي جاءت به هذه الحضارة نفسها ينتهك هذا الحق؛ ونفرّق في هذا التجسّس المعاصر على الحياة الخاصة بين ضربين: ندعو أحدهما بـ«التجسس الـمِلفِّي»، والثاني بـ«التجسس الذاتي»، ولنبسط الكلام فيهما على التوالي.

1.3. التجسس المِلفّي والنفوذ إلى الحياة الخاصة

غني عن البيان أن ما ذكرناه في التجسس على باطن الإنسان، جسميا كان أو نفسيا، بواسطة الرواقيب هو اعتداء على خصوصيته، أي، في معناها الغربي الحديث، اعتداء على ملكيته؛ إذ جسمه مـملوك له، حتى إنه لو شاء أن يبيعه، بعضا أو كلّا، حُقَّ له ذلك[18]؛ كما أن نفسَه مملوكة له، حتى إنه لو شاء أن يُعذّبها أو يقتلها، حُقّ له ذلك؛ فيلزم أن النفاذ إلى باطن الإنسان بواسطة الرواقيب هو نفاذ إلى حياته الخاصة؛ غير أن التوسل بالرواقيب شمل كل حياة الإنسان، **باطنها وظاهرها**، فأدى هذا التوسل الآلي

(18) انظر نظرية «الليبيتراليين» أو باصطلاحنا «االـحُرَّانيين».

إلى ازدهار صناعة خاصة، وهي «**صناعة الملفات**»، وقد نسميها بـ«**اللِّفافة**»[19]؛ والمراد بهذه الصناعة هو، إجمالا، «**إنتاج ملفات معلوماتية لعموم أفراد المجتمع**»، وتفصيل ذلك كما يأتي:

يتعلق كل واحد من هذه الملفات التي، هي الأخرى، نوع من الرواقيب، بـمُواطِن بعينه؛ ويتضمن كل المعلومات التي يمكن الحصول عليها عن شخصه، منها هويته وجنسيته، طوله ووزنه، عنوانه وهاتفه، دينه وأسرته، مستواه الثقافي وانتماؤه السياسي، صحته وحميته، عمله ومداخله، شهواته وهواياته، مشترياته وممتلكاته، علاقاته ومعاملاته، إقاماته وتنقّلاته، إنجازاته وإخفاقاته، سوابقه ومعايبه، أخباره وأسراره؛ ويُتوسَّل في إنشاء هذه الملفات الفردية بالحواسيب التي باتت، كما هو معروف، تتمتع بقدرات تقنية وبرمجية ورقمية تُـمكِّنها من تجميع وتخزين وتحليل المعطيات بطريقة لا أيسر ولا أسرع ولا أنجع منها؛ وتتولى إنشاءَ هذه الملفات جهات مختلفة: خاصة وعامة؛ وقد تكون مختصة في جمع المعلومات أو تكون مَعْنية به من حيث فائدته في تنشيط مصالحها؛ وقد تقوم بهذا الجمع منفردة أو يشترك بعضها مع بعض؛ وقد تضطلع به بمبادرة من عندها أو بِطلَب من غيرها؛ وتشمل هذا الجهات الوسائط الإعلامية والشبكات التواصلية والمقاولات الصناعية والمحلات التجارية والمؤسسات المالية والمنظمات القانونية والمؤسَّسات الإدارية والحكومية والمراكز الحسَّاسة والشركات المختصة بتكديس وتخزين ومعالجة المعلومات، بناء على طلبات ذات أهداف محددة أو بغرض بيعها للهيئات والمؤسسات المعنية بها.

وهكذا، لا تنفك المعطيات عن الأشخاص تتدفق في القنوات المعلوماتية التي تربط بين مختلف المؤسسات داخل المجتمع؛ فقد تنتقل بين حواسيب الشركات المنتمية إلى القطاع الخاص ذات المخزون الهائل من المعطيات، أو تنتقل من حواسيب هذه الشركات الخاصة إلى المؤسسات الحكومية المكلفة بحفظ الأمن القومي وتطبيق القانون، أو تنتقل من أنظمة هذه المؤسسات الحكومية إلى أجهزة هذه الشركات الخاصة؛ ولا ينحصر

(19) المقابل الفرنسي: «Fichage».

هذا التدفق للمعلومات في نطاق المؤسسات داخل القطر الواحد، بل قد يتسع نطاقُ تبادل المعلومات لأقطار مختلقة، بل للعالم كله، لا سيما إذا تعلَّق الأمر بالمسائل الأمنية والاستخباراتية.

ولما كان هذا التدفق المعلوماتي في أنظمة السّجلات لمئات الكيانات العامة والخاصة ليس له نهاية يقف عندها، ما فتئت الملفات التجسسية تتضخّم أمدادها وأحجامها، وما فتئ المتجسَّس عليهم تُضبَط سلوكياتهم ونفسياتهم؛ ولا يخفى ما في هذا التجسس بواسطة الملفات الراقوبية من وجوه الأذى التي تلحق بالمتجسَّس عليهم؛ فلئن كانت لا تقتحم عليهم بيوتهم، ولا تنتزع المعلومات عنوة منهم، **فإنها تنهتك حرمة حياتهم الخاصة**، حتى وإن كانوا لا يجدون غضاضة في الاستجابة لطلب بعض الشركات، فيزوّدونها بمعلومات عنهم، ولا حتى في انتقال هذه المعلومات الخاصة من شركة إلى أخرى تقيم علاقة تعاملية معهم؛ وبيان ذلك من الأوجه الآتية:

أ. أن أغلب المعلومات الشخصية المودَعة في ملفاتهم الرقمية أُخِذت منهم خلسةً بأكثر من طريق؛ ولا خلاف في أن الاختلاس فعل مذموم، لأنه يخالف المقتضيات الأخلاقية التي يجب أن تتأسس عليها المعاملات بين كل الأطراف؛ فيكون هذا الفعل عدوانا صريحا على حياتهم الخاصة، ما دامت المعلومات المختلَسة تتعلق بهذه الحياة.

ب. ليس المقصود بهذه المعلومات مجرد التعرف إلى الأشخاص الذي يوجبه التعامل، بل استعمالُها لأغراض لا تصرِّح الشركات بها، بل تَـحرص على التستر عليها، ولو اقتضى ذلك اللجوءَ إلى التضليل؛ ولولا أن اطّلاعهم على هذه الأغراض يؤذيهم في خاصة أنفسهم، لما لجأت الشركات إلى هذا التكتم، ناهيك عن التضليل.

ج. قد لا يكتفي أرباب العمل، في توظيف عمّالهم، بالمعلومات الضرورية التي طلبوها منهم، بل يرجعون إلى الملفات الرقمية التي قد تتضمن معلومات جِدُّ خاصة لا تعلُّق لها، من قريب ولا من بعيد، بشرائط هذه التوظيف، فيعتمدون هذه المعلومات الخاصة في قبول الطلبات أو رفضها.

د. قد لا تبقي بعض المعلومات التي تـُحصيها هذه الملفات صادقة في حق أصحابها،

إما لأنها شبُهات طارئة اندفعت عنهم، أو لأنهم بدَّلوا كثيرا من سلوكياتهم، حتى كأن هذه المعلومات لم تصدُق يوما في حقهم؛ فيكون في مواصلة الاحتفاظ بها عنهم، ظلما صريحا لهم، وقد بدأوا حياة أخرى خاصة بهم.

هـ. تُنزِل هذه الملفات الرقمية المتجسَّس عليهم منزلة القاصرين؛ والظاهر أن القاصر لا اعتبار كبير لحياته الخاصة؛ ذلك أن غالبية الشركات الخاصة التي تُعنى بهذه الملفات هي مقاولات صناعية وتجارية، فيكون همُّها الأول رفع مستوى **الاستهلاك**، كما أن غالب المؤسسات الحكومية التي تُعنى بنفس الملفات هي مصالح أمنية واستخباراته، فيكون همُّها الأول رفع مستوى **الانضباط**؛ ولما كان كلا الطرفين، بناء على هذه الملفات، لا ينفك يتخذ قرارات وإجراءات تـُحدِّد التصرُّفات الاستهلاكية والانضباطية للمتجسَّس عليهم، وهم لا يشعرون، ولا، بالحرِيّ، يُجبَرون، فقد أضحى يعاملهم معاملة الوصي عليهم الذى هو أعرف منهم بمصالحهم وأحفظ لمصايرهم.

2.3. التجسس الذاتي والنفوذ إلى الحياة الخاصة

قد يَستغرب بعضهم عبارة «التجسس الذاتي»، لاعتقادهم الراسخ بأن التجسس لا يكون إلا من عدو أو أجنبي؛ والحال أن الفرد قد يُساق إلى أن يصير عدو نفسه أو أجنبيا عن نفسه؛ فقد سيق بعض الأفراد إلى أن يتجسسوا على أنفسهم كما يتجسس عليهم غيرهم؛ وأبرز هؤلاء هم الفئة التي اختارت أن تتولى مهام الشأن العام، فحملها ذلك على أن تتوسل في الوصول إليها بالحديث عن حياتها الخاصة، حبا في الظهور، وتقرّبا إلى الجمهور، بدعوى الأخذ بأسباب الشفافية؛ وبيـّن أن هذه الفئة إنما هي رجال السياسة في النظام الديمقراطي؛ وقد عُرف توجّههم هذا باسم «النجومية»[20]، إذ يَظهرون بمظهر نجوم السينما، أو باسم «الشعْبنة»[21]، إذ يلبسون لباس «الشخصية المشهورة»؛ ويتجلى تـَجسُّسهم على أنفسهم في المظاهر الآتية:

(20) المقابل الفرنسي: Vedettisation.

(21) المقابل الفرنسي: «Peoplisation» ou «Pipolisation».

أ. الأصل في مفهوم «الشفافية» الذي ظهر في التسعينيات من القرن الماضي هو المطالبة بحق المواطنين في معرفة ما يدور في الدوائر الرسمية العليا والأوساط السياسية التمثيلية، لا سيما بَعد أن اكتُشفت مظاهرُ الارتشاء في مرافق الدولة وفضائح المال في تمويل الأحزاب ومفاسدُ الأخلاق في قِمَم السلطة؛ مـمَّا دعا إلى مباشرة التجسس على المشبوهين أو المتهمين، طلبا للظفر بالأدلة التي تدرأ الشُّبَه عنهم أو تثبت التُّهم عليهم؛ ولم تتولَّ هذا التجسس أجهزةُ الدولة المختصة وحدها، بل شاركهم فيه، بعض الصحافيين الذين اختصوا بتعقب المشاهير والتنقيب عن وثائقهم، حتى أضحى بعضهم أدلاء مُتنكرين لهذه الأجهزة الرسمية؛ فلما أدرك رجل السياسة أنه لن يكون بمنأى عن هذا التجسُّس، حتى ولو لم يكن، إلى حد الآن، موضعَ شبهة، بموجب التسليم بمبدإ الشفافية، آثَر أن يقوم مقامهم في هذا العمل، فيتجسَّس على نفسه، دافعا عنه خطر الضجة التي يُحتمل أن يثيرها الكشف عن بعض أخباره أو أسراره لو يقوم بهذا الكشف غيرُه من المتجسِّسين المتربّصين به، فتضرّ هذه الأخبار والأسرار المكشوفة بـمستقبله السياسي؛ فما كان منه إلا أن تولَّى، هو بنفسه، كشفها للجمهور بأساليب تهوّن من غرابتها أو شذوذها، صارفا عنه، بقدر الطاقة، كل شبهة.

ب. ليس أخصَّ بحياة الإنسان من الأحوال الوجدانية؛ وتَـجسُّس الآخَرين عليها لا يوصِّلهم إلى حقيقتها ولو كان يُوصّلهم إلى بعض مظاهرها؛ فتجد رجل السياسة يبادر إلى كشف هذه الأحوال الداخلية للجمهور، مستبقا التجسس عليها من لدن غيره، حتى يوهمه بأنه إذا كان لا يخفي عنه ما يخص وجدانه، فبِأن لا يخفي عنه ما تَعُمّ مصلحته أولى، مطمئنا له على تصرّفاته؛ فيكون تجسُّسه على وجدانه وسيلة يَتوصّل بها إلى دفع تجسّس غيره على أعماله؛ وحتى إذا حصل هذا التجسس الأخير، فقد يضمَن أن يشكك الجمهور في نتائجه أو لا يكون له أي تأثير، وإلا، فتأثير ضئيل سرعان ما يمحوه الزمن.

ج. أن تجسُّس رجل السياسية على ذاته يفيده في إخفاء قصور كعبه في الممارسة التدبيرية؛ إذ يشغل الجمهور بشخصيته ونفسيته عن برامجه الانتخابية التي قد لا تتميز عن غيرها، خططا زاهية ووعودا واهية، محوِّلا العلاقة بينه وبين الجمهور من علاقة سياسية يضبطها حاكم العقل إلى علاقة شخصية يضبطها حاكم العاطفة، ومستثمرا هذا التحوّل في حملته

الانتخابية، بدعوى «تأنيس السياسة» أو «تقريب السياسة»؛ وبهذا، يتعاطى خلْط ظاهر العام بباطن الخاص، متوصّلا، في نهاية المطاف، إلى قلب المقصود من التجسس في حقه؛ فلم يَعُد هذا المقصود هو الكشف على ما خفي من أمور الحياة الخاصة، وإنما أضحى هو الكشف عما خفي من شؤون الحياة العامة؛ ذلك أن طموحاته السياسية التي هي جزء من الحياة العامة صارت أخفى من فيوضاته العاطفية، فتكون هذه الطموحات العامة أوْلى بالتجسس من الفيوضات الخاصة؛ بيد أنه أفلح في سدّ باب التجسس عليه من هذه الناحية، إذ لم يَعُد الجمهور ــ وقد أُشبِعت قلوبه عواطفَ وعقوله أقاصيصَ ــ يهتم إلا بما يعتبره جوانب إنسانية فيه، ناظرا إليه على أنه عظيم يستحق أن يُراهِن عليه الشعب، زعيما وطنيا ناجحا.

د. أن تجسُّس السياسي على ذاته ليس تَـجسّسا واحدا، بل تجسُّسا مزدوجا؛ **أحدهما**، تجسُّسه على حياته الخاصة لفائدة حياته العامة، فيمارس ما يسمَّى بـ«**تعميم الحياة الخاصة**»؛ إذ يعلن على رؤوس الملأ، كما ذكرنا، من أفراحه وأتراحه ما يراه قادرا على تهييج مشاعرهم وتحبيبه إليهم، حتى إذا فاز بحبهم، ضمِن أصواتهم، وإلا ضمن تحفّظهم على خصومه؛ **والثاني**، تجسُّسه على حياته العامة لفائدة حياته الخاصة، فيمارس ما يسمَّى بـ«**تخصيص الحياة العامة**»؛ فلما أخرج الممارسةَ السياسية من صورتها العقلية المعهودة إلى **صورة وجدانية غير معهوده**، صار يكشف من هذه الصورة السياسية الجديدة ما يراه قادرا على صرف تخوّفات الجمهور من بقاء الحال على ما هو عليه، وعلى تطمينه بقرب حصول التحول السياسي الذي ينشده؛ فينساق الجمهور إلى أن يعكس جديد سياسته الوجدانية على جديد التحول السياسي القريب، ظانا أن جدة هذه السياسة هي بداية هذا التحول السياسي، فيهرع إلى صناديق الاقتراع، مسلِما قياده إلى هذا السياسي.

هـ. يعتبر السياسي تجسّسه المزدوج على نفسه هو غاية الاستجابة لمقتضى «الشفافية»؛ فقد كفى الآخرين التجسَّس عليه، وأتى به من حيث لا يقدرون؛ لكن هذه الادعاء باطل من جهات ثلاث على الأقل:

- أنه خَلَط بين مقتضى «الشفافية» و«حب الظهور»؛ وشتان بين الطرفين؛ فالشفاقية

المطلوبة تسعى إلى بيان الحق، وتوجب رفع الحجاب عن أداء الواجب، إذ تشترط التحقق به؛ بينما حب الظهور يسعى إلى نيل الحظ، ويوجب سدل الحجاب على أداء الواجب، إذ يكفي التظاهر به؛ والسياسي لا تهمُّه إلا مظاهره التي تجلب الجمهور، والراجح أن مخابره تكون على خلافها، حتى ولو زعم أنها عينها، ساقطا في آفة الرياء، من حيث يشعر أو لا يشعر.

ـ أن الشفافية لا تعارِض «السرية»؛ فلا يعنى رفعُ الحجاب عن أداء الواجبات مطلقا هتك حجاب «الخصوصية»، حتى في هذا الأداء نفسه؛ إذ لولا الخصوصية، ما تـميز أداء من أداء، ولـَا فضُل أحد على أحد؛ و«السرية» إنما هي ما يتميز به الإنسان من غيره في خاصة نفسه، بمعنى أنها الأصل في ذاتيته، فتثبُت الذاتية بثبوت السرية، وتنتفي بانتفائها؛ والسياسي، في تـَجسّسه على نفسه، إنما يستبدل بوجوده الذاتي وجودا موضوعيا كما هو وجود الشيء الخارجي، وإلا فلا أقل من أنه يوهم الجمهور بحصول هذا الاستبدال الذي يُخرجه من ذاته، ويُصيِّره موضوعا تباشره الأنظار وتخترقه كما تباشِر وتخترق الأشياءَ.

ـ أن «السرية» لا تعارض «الصِّدْقية»؛ يعتقد السياسي أن تـَجسُّسه على نفسه وكشفَه لأسراره دليلُ صدقه، بينما حفظها في نفسه دليل كذبه، وهو يزعم أنه يتحرّى أن يصدُق الجمهورَ؛ وهذا الاعتقاد لا يصح، لأن السر أعمّ من الصدق؛ فقد يكون الأمر السرّي صادقا أو كاذبا، فيكون حفظه حفظا للصدق أو حفظا للكذب؛ فيلزم أن إفشاءه لأسراره لا يدل بالضرورة على صدقه، بل قد يدل على كذبه، إذ يوهم الجمهور بأنه أطلَعه على حقائق، في حين أنها أكاذيب؛ فما أشبهه بالكذاب الذي يقول: «أنا صادق»، فيكون كاذبا، أو يقول: «أنا كاذب»، فيكون صادقا!

والآن ننتقل إلى توضيح الخاصية الرابعة للتجسس، وهي: «طلب الإحاطة بكل شيء».

4. طلب الإحاطة بكل شيء

قد تبيَّن أن التجسس يتوسل، أساسا، بالنظر، غير أن التجسس الحديث يتخذ له طريقا خاصا في النظر لم يسبق إليه؛ إذ ينبني هذا الطريق في النظر على «**مبدإ الإحاطة**»؛ وهاهنا، يمكن القول بأن هذا التجسُّس يتعدى كل الحدود التي تَحُد من النظر الإنساني؛ إذ يخرُج هذا النظَرُ عن وصفه البشرى إلى وصف إلهي؛ فلا يخفى على ذي لُبٍّ أن مفهوم «الإحاطة» مفهوم ديني لا غبار عليه، إذ الإله، سبحانه، هو وحده القادر على أن يحيط علما بكل شيء؛ وعلى الرغم من أن المتجسِّس الحديث فقَد الإيمان به، وإلا فلا أقل من أنه أضحى يشك في وجوده، فإنه يأبى إلا أن يتشبّه به، بل يأبى إلا أن ينزل رتبته التي لا تُدانَى، فيحيط نظرُه، هو كذلك، بكل شيء؛ وبهذا، ينقل المتجسِّس علاقته بالمتجسَّس عليه من صورتها الأُفقية المحدودة إلى صورة عمودية يسودها منطق المطلق الديني، جاعلا من الخروج من الدين الذي يدعيه استحواذا على أوصاف الإله وجلوسا على كرسيه.

وهكذا، فإن الإحاطة التي يَنشدها المتجسِّس تكون على رتب ثلاث: **إحداها**، «الإحاطة بالفرد»، إذ يتخذ التجسُّس صورة النظر الذي ينفذ إلى الفرد المنظور إليه من كل جهة من جهاته؛ **والثانية**، «الإحاطة بالمجتمع»، إذ يتخذ التجسُّس صورة النظر الذي يتسع مجاله للمجتمع في كليته، أفرادا ومنشآت؛ **والثالثة**، «الإحاطة بالعالم»، إذ يتخذ التجسُّس صورة النظر الذي يمتد مداه إلى العالم بأسره؛ فهاهنا إذن ثلاث رتب متفاوتة من التجسّس: «التجسّس المحيط بالفرد» و«التجسس المحيط بالمجتمع» و«التجسس المحيط بالعالم»، فلنفصل القول فيها على التوالي:

1.4. التجسس المحيط بالفرد

لقد مضى أن المتجسِّس ينفذ برواقيبه إلى حياة المتجسَّس عليه، ظاهرة كانت أو باطنة، عامة كانت أو خاصة، غير أنه لا يكتفي بـما أدركته الرواقيب التي بين يديه من معلومات شتى قد ينقلها إلى غيره من المتجسِّسين أو يبيعها لهم، بل إنه يبذل قصارى جهده في أن يُحصِّل أدقَّ الرواقيب تصويرا وأوسعها مجالا وأبعدها مدى وأصغرها حجما وأقدرها

تخفِّيا، أو يستصنع منها ما تكون له مواصفات رقابية مـُميَّزة، ويتوسّل بآخِر مكتشفات التكنولوجيا الفائقة؛ كل ذلك لكي يتمكن من أَن يحيط علما بأدق تفاصيل حياة المتجسَّس عليه، كأنها يريد أن يحصي أنفاسه ليجعله يَلقى حسابه، مـمّا يجعل تعقّبه لآثاره، لا تعقُّب المستطلع الشاذ على أخبار الناس وأسرارهم، وإنها تعقُّب المتَّهِم المستيقن من جريمة أو جرائم اقترفها أو يُحتمل أن يقترفها؛ إذ تجده يجمِّع عنه أدنى المعالم وأوهى الدلائل كأن البيِّنة قائمة والتهمة ثابتة؛ وهكذا، تكون إحاطة المتجسِّس بمعلومات المتجسَّس عليه هي إحاطة من يُجرِّمه، لا إحاطة من يُبرّؤه كأنه مجرم متوار عن الأنظار أو هارب من سجنه؛ وعليه، فلـمّا صح أن المتجسّس يتشبه بالإله في وصف الإحاطة، فقد صح، أيضا، أنه لا يتشبه به من حيث كونه شهيدا للظواهر وخبيرا بالبواطن، وإنها من حيث كونه مُحصيا لسيِّئ الأعمال ومنتقما من مرتكبيها.

وحينئذ، لا عجب أن الاهتمام في الفكر الحديث بمفهوم «**إحاطة النظر**» يقع، أوَّل ما يقع، في سياق «الإجرام»، لا في غيره؛ إذ ليس أحقَّ بالمراقبة المطلقة، بحسب هذا الفكر، من الـمُجرم، لا في حال تخفّيه أو فراره فحسب، بل أيضا في حال إلقاء القبض عليه وسجنه؛ ويُعدُّ الفيلسوف والقانوني الإنجليزي «جيرمي بِنتام»[22] أشهرَ من نظَّر لهذه المراقبة المطلقة وسعى إلى إقامتها، بناء على آرائه الاقتصادية والقانونية والأخلاقية، وذلك في رسالة متميزة سماها «**بانوبتيكون**»[23]؛ واشتق هذا الاسم من كلمتين يونانيتين هما: «بان»، أي «كل» و«أوبتيكون»، أي «بصري»؛ ونضع، من جانبنا، مصطلح «**الراقوب المحيط**»، مقابلا لهذا الاسم المركب.

والمراد بـ«الراقوب المحيط» سجن خاص أقام «جيرمي بنتام» تشييده على مبدئين اثنين ينضبط بهما التجسس باعتباره مراقبة: أحدهما تتحدَّد به **ماهية التجسس**، وهي: «**النظر غير المنظور إليه**»! ذلك أن المتجسِّس يتميز بكونه ينظر إلى المتجسَّس عليه من غير أن يقع هو تحت نظره؛ والمبدأ الثاني تتحدد به **سعة التجسس**، ذلك أن المتجسِّس

---

(22) Jeremy BENTHAM 1748-1832.

(23) le panoptique.

يتميَّز بكونه ينظر إلى المتجسَّس عليه، مراقبا لجميع حركاته وسكناته؛ فتصوّر «بنتام» هذا السجن على شكل بناية ذات طبقات مكوَّنة من قسمين منفصلين: أحدهما، **حلقة** محيطة تتوزع إلى عدد من الغُرف أو الخلايا التي ينفصل بعضها عن بعض، كل واحدة منها ذات نافذتين، إحداهما منفتحة على الخارج يدخل منها النور الذي يضيئها بكاملها؛ والأخرى منفتحة على الداخل؛ والقسم الثاني، **بُرج مُقامٌ** في وسط هذه الحلقة فُتِحت فيه نوافذ مقابلة للنوافذ الداخلية للحلقة، ومخصَّصٌ لمراقبة نزلاء هذه الغُرف بكامل عددهم في جميع أفعالهم.

نبدي بصدد الراقوب المحيط الذي ابتدعه «بنتام» ملاحظتين أساسيتين:

أولاهما، أن الأصل في معنى «النظر المحيط» هو الدين، فيكون الراقوب المحيط عبارة عن علمنة لصفة الإحاطة الإلهية؛ وتوضيح ذلك من أوجه:

أ. أن مَقام الناظر، في هذا الراقوب، يعلو على مقام المنظور إليه، متشبها بالإله المتعالي؛ فيكون «بنتام» قد استبدل، بالشاهد الأعلى، جل جلاله، الشاهد الإنساني.

ب. أن هذا الناظر يحيط بكل شيء من المنظور إليه؛ إذ أن «في الراقوب المحيط، على حد تعبير «بِنتام»، عين السيد في كل مكان»[24]؛ ومعلوم أنه لا كائن أحقّ بهذا الوصف من الإله، إذ هو بكل شيء محيط.

ج. أن الناظر غير المنظور إليه ـ أو الرقيب ـ أشبه بكائن روحي، «فالرقيب غير المرئي هو نفسه ـ على حدِّ قول «بنتام» ـ يسود بوصفه روحا؛ ولكن هذه الروح يـُمكِن أن تُثبت حضورها الفعلي عند الحاجة»[25]؛ ومعلوم أن الإله، سبحانه، نفخ في الإنسان من روحه.

د. أن هناك رقيبا أعلى **واحدا** ينظر إلى باقي الرقباء نظرَه إلى من يرقبونهم من النُّزلاء؛ إذ يقول «بنتام»: «إن إحدى الفوائد الجانبية لهذا المخطَّط هو وضع الرقباء المساعدين

---

(24) BENTHAM: **Panoptique,** p. 14.

(25) نفس المصدر، ص 13.

و[كذا] المرؤوسين من كل نوع تحت نفس المراقبة الموضوعِ تحتها السجناء: فلا يمكن أن يَحدث بينهم شيء لا يراه الرقيب الرئيس»[26]؛ وغير خافٍ أن في هذا القول إشارة إلى مبدإ التوحيد.

هـ. أن غياب الرقيب ليس أقل تأثيرا من حضوره؛ «فحتى ولو كان غائبا، كما يقول «بنتام»، فإن اعتقادَ حضوره ناجع نجاعة حضوره ذاته»[27]؛ ولا يخفى ما في هذا الوصف للرقيب من أثر للدين، إذ أن الاعتقاد بوجود الإله مع عدم رؤيته إنما هو اعتقاد بدائم حضوره.

و. أن «بنتام» نفسه رسم، في بعض تصميمات السجن، عينا في مركزه، زاعما أنها عين الإله، مستشهدا ببعض الآيات من التوراة التي تذكّر بالحضور الدائم لنظر الإله[28].

والملاحظة الثانية، أن التأديب بواسطة الراقوب المحيط غير التهذيب بواسطة الأخلاق؛ لقد جعل «بنتام»، على رأس الأهداف التي يحققها هذا الرقوب، «إصلاح الأخلاق» أو «التربية»؛ إذ يقول:

- «إن الهدف الأساسي للراقوب المحيط هو من الوضوح بحيث لو أردنا أن نُثبته، لوقعنا في خطر تغميضه؛ إن [مَن] يوجد على الدوام تحت بصر الرقيب لا جرم أنه يفقد القدرة على الإيذاء، ويكاد يفقد فكرة القصد إليه»[29].

ومراد «بنتام» أن السجين الذي يوجد في عزلة تامة لا يسعه إلا أن يستضمر نظر الرقيب؛ فيصير له هذا النظر الداخلي بمنزلة الواعظ، فلا يأتى بعد ذلك إلا أفعال الخير؛ ونورد على هذه الدعوى الاعتراضات الآتية:

---

(26) نفس المصدر، ص 14.

(27) نفس المصدر، ص 13.

(28) Philip STEADMAN: « The contradictions of Jeremy BENTHAM's panopticon penitentiarry », Journal of BENTHAM Studies 2007.

(29) BENTHAM: **Panoptique,** p. 13–14.

أ. أن نظر الرقيب ليس هو نظر الإله، فلا يمكن أن يكون تأثير الرقيب في السجين هو عين تأثير الإله في الإنسان.

ب. أن تأثير نظر الرقيب لا يورّث التخلق، وإنما يورّث التخوُّف؛ وشتان بين «التخوّف» و«التخلّق»، فالتخوّف ناتج عن إرهاب الرقيب؛ ومتى زال هذا الإرهاب، زال الخوف عن السجين، فعاد إلى سابق سلوكه؛ بينما التخلق ناتج عن ترويض النفس على الكمالات الـخُلقية التي هي تجليات الصفات الإلهية، فإذا راض الإنسان نفسه عليها، لزمته لزوم مراقبته لربه.

ج. أن تقدير السجين لنظر الرقيب إليه أو التحقق بوجود هذا النظر لا يورّثه التعلق بالرقيب، ناهيك عن توريثه محبته، مع العلم بأن هذا التعلق شرط في تحصيل التخلق، بل يجعله يتعجل الخلاص من نظره؛ في حين أن تقدير الإنسان لنظر الإله إليه أو التحقق بوجود هذا النظر لا يزيده إلا تعلّقا بالإله، بل يُورّثه خالص محبته، فلا يطمع إلا في البقاء في ظل هذا النظر الإلهي.

د. أن التخلق الذي يسمو بالإنسان لا يمكن أن يُبنى على مبدإ المنفعة الذي اتخذه «بنتام» أساس نظريته في الأخلاق، وأقام عليه فكرة الراقوب المحيط، لأن هذا المبدأ مبدأ مادي صريح يقضي بتقويم الأعمال بحسب اللذات والآلام التي تجلبها والتي يتم حسابها بصورة آلية، على اعتبار أن الإنسان يميل إلى الاستزادة من اللذة والاستنقاص من الألم.

2.4. التجسس المحيط بالمجتمع

يرتقي ولاة التجسُّس من مراقبة الفرد بكليته، متوسِّلين بكل ما أوتوا من رواقيب متقدمة، إلى مراقبة المجتمع برُمَّته؛ وهذه المراقبة المحيطة التي تجعل من المجتمع عبارة عن «**مجتمع تـَجسّس**» لا تأتى بتعقُّب أفراده، واحدا واحدا، فحسب، بل تأتى أيضا بطرق أخرى نخص بالذكر منها ثلاثا:

أ. أن يبني ولاة التجسُّس ما يُشبِه «جدارا» من الرواقيب يحيط بالوطن كله؛ إذ يقيمون في كل مؤسسات البلاد العامة التي لا مفر للمواطنين من التعامل معها منصات

لهذه الرواقيب تُـحصي الحركات والسكنات؛ كما يحملون المؤسسات الخاصة، بموجب قوانين يسطّرونها، على إقامة هذه المنصات داخلها، وعلى أبوابها؛ هذا، إن لم تكن المؤسسات الكبرى منها سبّاقة إلى مثل هذه المراقبة، نظرا لأن هدفها في التجسس يزدوج بهدف آخر، وهو التجارة؛ فيكون في مشاهدة الرواقيب المثبَّتة ترويج لها وترغيب فيها كأن هذه المؤسسات، هي، في ذات الوقت، «سوق للتجسس».

ب. أن يسعى أولياء التجسُّس إلى إقناع الأفراد بحاجتهم إلى المراقبة كإقناع سكان بعض العمارات أن يتخذوا لهم رواقيب «الفيديو»؛ وكل الأدلة والحجج التي تُوصّلهم إلى غرضهم تُعتبر، عندهم، مشروعة، حتى ولو خالفت بدائه العقل، ناهيك عن أصول القانون؛ حتى إذا اقتنع هؤلاء بأدلتهم، على تهافتها، اطمأنوا إلى أن الشاهد منهم يبلّغ الغائب، وأن الـمُسلِّم منهم يُقنع المعترض.

ج. أن يبُث ولاة التجسُّس روح المراقبة في نفوس الأفراد، حتى تتحكّم فى أفكارهم من حيث يريدون أو لا يريدون، وتَغلِب على تصرُّفاتهم من حيث يشعرون أو لا يشعرون؛ وكل الدعايات والإشاعات والشعارات التي توصّلهم إلى هدفهم تُعتبر لديهم، هي كذلك، مشروعة، لاسيما تلك التي تنفذ إلى وجدان أفراد المجتمع، مُثيرة لانفعالاتهم أو مؤثرة في عواطفهم؛ ومتى تَـمكّنت هذه الروح من قلوبهم، أضحى التجسّس لهم عادة كغيرها من عادات الحياة، فيستوي عندهم التّـجسس على غيرهم وتـجسّس الغير عليهم، بل يستوى عندهم تَـجسّسهم على غيرهم وتجسّسهم على أنفسهم.

ويبدو أن الطرق الـمُتَّبعة في «التجسس المحيط بالمجتمع» شغلت المفكر الفرنسي «ميشيل فوكو» أكثر من غيره، بناء على مفهومه لـ«السلطة»؛ وقد بنى تصوّره لهذه، بالذات، على نظرية «بنتام» في «الراقوب المحيط»، فيرجع له الفضل في تذكير الباحثين بأهمية هذه النظرية، مقررا، في كتابه: **المراقبة والمعاقبة**، أن «**مجتمعنا ليس مجتمع الفرجة، بل مجتمع المراقبة**»[30].

(30) FOUCAULT: **Surveiller et punir**, p. 218.

فقد انطلق من فكرة «بنتام» التي تقول بأن «الراقوب المحيط» ليست له وظيفة واحدة، وهي تأديب السجناء، بل وظائف متعددة ولو أنها، في نظر «فوكو»، كلها ذات طابع تأديبي؛ والمقصود بالتأديب عنده هو «**ترويض الأجسام**»؛ ذلك أن «بنتام» يدَّعي أنه بالإمكان أن نطبّق هذا الراقوب على مختلف المؤسسات التي تسوس الجموع البشرية مثل «المدارس» و«المستشفيات» و«المصانع» و«الثُّكنات»[31]؛ ورأى «فوكو» في هذا التطبيق توسيعا لأجهزة التأديب وتحريرا لعملها، فباتت تشمل المجال الاجتماعي بكامله؛ وبهذا، **يغدو تأديب المجتمع عبارة عن ترويض أجسام أفراده جميعا، لا لذاته،** وإنما من أجل التأثير في دواخلهم، وجعلهم يراقبون أنفسهم بأنفسهم، ويأتون الطاعة من تلقاء ذواتهم؛ وهذا يعنى أن غاية التأديب إنما هي «قهر النفس»، فتصبح أرواح الأفراد أشبه ببدائل حية لهذه الأجهزة في القيام بوظائف مراقبة الأجسام وتأديبها، مما يجعل ظاهر سلطة هذه الأجهزة القاهرة يخفى عن العيون، لكونها استقرت في الصدور.

غير أن «فوكو» يرتقي مرتقى آخر، فيقرر، في كتابات لاحقة[32]، أن هناك إلى جانب أجهزة تأديب الأجسام، أجهزة أخرى أكثر منها إحاطة، وهى أجهزة «**تنظيم الحياة**»، مدرجا إياها فيما دعاه «**سياسة الحياة**»، أي تولي السلطة شؤون الحياة[33] نحو «الصحة» و«نسبة الأمراض» و«نسبة المواليد» و«نسبة الأعمار» وغيرها؛ فإذا كانت الأجهزة الأولى تتعلق بالأفراد، واحدا واحدا، مروّضةً أجسادهم ومتلبسة بأرواحهم، فإن الأجهزة الثانية تتعلق بالناس أو السكان جملة؛ إذ تُرَتّب شؤونهم الصحية والأمنية وتضبط تصرفاتهم ومعاملاتهم بوسائل لا تبدو قاهرة لإراداتهم، مستبدلةً، بطرق التأديب الجلية والمباشرة، طرقا تنظيمية خفية وغير مباشرة؛ وقد وجد «فوكو» ضالته في ذات المفهوم الأخلاقي الذى بنى عليه «بنتام» راقوبه المحيط، ألا وهو «**المنفعة**»! إذ اعتبر، هو الآخر، أن الإنسان يميل بطبعه إلى جلب المنفعة لنفسه ودفع المضرة عنها، من غير أن يتعاطى،

(31) BENTHAM: **Panoptique,** p. 57-58.

(32) FOUCAULT: **Dits et écrits II,** 1976-1988, Quarto Gallimard, 2001.

(33) المقابل الفرنسي: La biopolitique.

مثل «بنتام»، تأسيس مذهب أخلاقي على المنفعة، بل ظل يتناولها ضمن إطار «سياسة الحياة».

ولما كان الأفراد لا تُحرّكهم، في أعمالهم، إلا **منافعهم**، تعيّن إتيانهم من جهة طلبهم لهذه المنافع بمحض إرادتهم، فيتوسَّل «الحُكم»[34] بهذه المنافع نفسها في التأثير على التصورات التي يقوم عليها حسابهم لها، وكذا في ضبط أعمالهم التي تتفرع عليها، وتنسيق هذه الأعمال فيما بينها، وتوجيهها إلى أهداف تعود بالنفع على الجميع؛ من هنا، تغدو السلطة الممارسة عليهم، لا سلطة مؤسَّسات ظاهرة وقاهرة، ولا، بالأَوْلى، سلطة بعض الأفراد على بعض، وإنما سلطة مجهولة تعمل عن بعد وبصورة آلية، بناء على حساب المنافع، سلطة أشبَهُ بروح تسري في فضاء المجتمع كله، مهيمنةً على مجموع سلوكيات الأفراد؛ وبقدر ما تنفذ هذه الروح إلى قلوبهم، يكون تَـمكُّنها في هذا الفضاء الاجتماعي؛ وبذلك، يكون «فوكو» قد أخرج الراقوب المحيط من صورته الصلبة والجلية التي أورده بها «بنتام» إلى صورة ليّـنة وخفية؛ إذ أضحى هذا الراقوب عبارة عن نظر يحيط بكل الأعمال والتصرفات التي يأتيها الأفراد باختيار منهم، جاعلا المنافع الخاصة التي تحتها تتجه كلها إلى خدمة المنفعة العامة.

حقا، لقد تفطَّن «فوكو» إلى أهمية «النفس» ــ أو إن شئتَ قلت «الروح» ــ في بسط سلطان الراقوب المحيط؛ فقد وضَّح كيف أن تأثير هذا الراقوب، في صورته التأديبية، لا يبلغ ذروته إلا عندما ينفذ إلى باطن السجين، قائلا:

- «إن الأثر الأكبر للراقوب المحيط هو إحداث **شعور** دائم [لدى السجين] بأنه منظور إليه، شعورٌ يؤمِّن عمل السلطة بصورة آلية»[35].

ويقول في موضع آخر:

- «إن الذي يَخضع لمجال رؤية [معينة]، عارفا بذلك، ينسب إلى نفسه إكراهات

(34) أو، إن شئت قلت، «الحكومة».

(35) FOUCAULT: **Surveiller et punir**, p. 202.

السلطة له، ويـُمارسها على نفسه بصورة عفوية؛ فهو ينقل إلى نفسه علاقة السلطة، قائما فيها بدور الطرفين معا، فيصير هو الأصل في استعباد نفسه لنفسه»[36].

كما وضَّح كيف أن هذا الراقوب، في صورته التنظيمية، لا يُدرِك أبلغ تأثيره إلا إذا نفذ إلى باطن السكان، بوصفهم أفرادا لا ينفكون عن حساب المنافع التي يُحصّلونها بأعمالهم.

وإذا كان «فوكو» قد أكد على باطن الإنسان في تـَمكين الراقوب، فيرجع ذلك إلى خاصّ اهتماماته بمقام «الذات»، واعتبارها، لا معطى طبيعيا خالصا، وإنما نتاج أسباب تاريخية وعلاقات مختلفة: «علاقات إنتاج» و«علاقات سلطة» و«علاقات معنى»؛ وعلى هذا، فلا تتّصف المراقبة بتمام الإحاطة، حتى تتلبس الذات بها تلبُّسا نفسيا أو «روحيا»؛ فالراقوب المحيط هو، في نهاية المطاف، مراقبة الذوات لنفسها بنفسها؛ ولما كانت لهذا الراقوب صيغتان اثنتان: تأديبية وتنظيمية، كانت صيغته التأديبية هي مراقبة الفرد لنفسه بنفسه، وكانت صيغته التنظيمية هي مراقبة المجتمع لنفسه بنفسه؛ ثم لما كانت المراقبة عندنا خاصية من خصائص التجسس، لزم أن يكون التجسُّس الذاتي على نوعين: «تـجسُّس الفرد على نفسه» و«تـَجسُّس المجتمع على نفسه».

3.4. التجسس المحيط بالعالم

لا شك أن التجسُّس آخذ في التوسع بخطى حثيثة والتمدد في كل أقطار العالم، حتى كادت كل شاردة وواردة من المعلومات التي تخصّها لا تعزب عن نظره الواسع؛ فالأعداد التي لا تحصى من الرواقيب التي تعجّ بها، برا وبحرا وجوا، أقطارٌ لا اعتبار معلوماتي لحدودها الجغرافية: بدءا من الكاميرات وانتهاء بالهواتف الذكية، تُنذر بأن العالم بات قاب قوسين من أن يكون **«عالم مراقبة»**، بل **«عالم تـَجسُّس»**؛ إذ هذه الرواقيب التقانية لم تَعُد تـماثلية[37]، وإنما أضحت رقمية؛ ولا متفرقة، وإنما مترابطة؛ ولا مكبرة، وإنما مصغَّرة؛ كل ذلك سهَّل تشكيل المزيد من الأشياء وتوحيد المحتويات وربطها فيما بينها

---

(36) نفس المصدر ص 204.

(37) المقابل الفرنسي: analogique.

كما حسَّن قدرات التحليل والتعرف، موسِّعا سلطان المراقبة لهذه الآليات التكنولوجية.

والظاهر أن هذا التجسس الأوسع يتخذ صورتين: صورة فوقية وصورة تحتية؛ والمقصود بـ«الصورة الفوقية للتجسس المحيط بالعالم» أو قل «**التجسس الفوقي المحيط بالعالم**» عموم المراقبة التي تتوَّلاها المؤسَّسات الرسمية كالوكالات الاستخباراتية لبعض الدول المتقدمة، تجسُّسا على غيرها[38]، والشبكات التي أنشأتها أشكال التعاون الأمني بين مختلف الدول، تعقُّبا لجماعات الإرهاب؛ كما تتعاطى لهذا التجسس الفوقي بعض المؤسسات الخاصة، تجميعا للمعلومات مثل الشركات المتعددة الجنسيات والشبكات البنكية والمنشآت البيروقراطية، فضلا عن شركات عمالقة «الويب»: «غوغل» و«فيسبوك» و«ميكوسوفت» و«آبَل» و«يوتوب» و«سكايب» و«ياهو» أو بإيجاز، إن «التجسس القوقي المحيط بالعالم» عبارة عن **تجسس مؤسَّسي**؛ والمقصود بـ«الصورة التحتية للتجسس المحيط بالعالم» أو قل «**التجسس التحتي المحيط بالعالم**» خصوص المراقبة التي يقوم بها أفراد مستقلون بواسطة الشبكة العنكبوتية، وقد ينتمون إلى القطر الواحد أو إلى أقطار متعددة؛ إذ يراقب بعضهم بعضا من خلال المواقع الإلكترونية وصفحات «الويب» و«المدونات»، ولا سيما شبكات التواصل الاجتماعي؛ أو بإيجاز، إن «التجسس التحتي المحيط بالعالم» عبارة عن **تجسس شخصي**.

وقد اهتم الفيلسوف المعلوماتي الفرنسي «جان غبرايل غاناسيا» في كتابه: **الرؤية والسلطة: من يراقبنا؟**[39] بـ«**المراقبة المحيطة بالعالم**»، وحدّدها بكونها، إجمالا، نظرا من طرف أعلى إلى طرف أدنى؛ واعتبر أن «الراقوب المحيط» الذي صمَّمه «بنتام» يختص، على وجه التعيين، بهذه المراقبة العمودية؛ إذ أن الرقيب المحصَّن في برج مُشرِف على وسطه يرى السجين، والسجينُ لا يراه؛ ولئن كان راقوب «بنتام» قد صُمّم، في الأصل، لمراقبة لأفراد، فإن «غاناسيا» يرى أن الطرق التي تُتَّبع اليوم في مراقبة العالم باتت تتخذ صورة هذا الراقوب المحيط؛ غير أنه يعتقد أن هذه المراقبة العمودية لن يستمر نفوذها

(38) مثل نظام التجسس الإلكتروني على الاتصالات عبر العالم المعروف بالاسم الرمزي: «إيشلون».

(39) Jean-gabriel GANASCIA: **Voir et pouvoir, qui nous surveille?**

طويلا، إذ أخذت في الانحسار، تاركة مكانها لمراقبة تضادّها، وهي «**المراقبة الأفقية**»، فيتوجب أن نستبدل، براقوب «بنتام» الفوقي، راقوبا مضادا سمَّاه «**كاتوبتيكون**»[40]؛ واشتق هذا الاسم من لفظين يونانيين هما: «cata» وتفيد «تحت»، و«أوبتيكون»، وتعني «بصري»؛ ويمكن أن نضع له المقابل العربي التالي: «**الراقوب التحتي المحيط بالعالم**»؛ ولا يخفى أن، في هذا الاستبدال، انتقالا من الصيغة المؤسَّسية للراقوب التي تتجلى في عمل المنشآت العامة والخاصة إلى صيغته الشخصية التي تتحدد بالعلاقات الشبكية بين الأفراد؛ وبَنى «غاناسيا» تصوُّره لهذا الراقوب البديل على مبادئ ثلاثة:

أ. **مبدأ التواصل**؛ ومقتضاه أن الغُرف في هذا الراقوب ينبغي أن تتصل فيما بينها مثنى مثنى، بحيث يتواصل نزلاؤها فيما بينهم بصفة كاملة.

ب. **مبدأ الشفافية**؛ ومقتضاه أن كل شيء ينبغي أن يُرى، بحيث لا أحد من نُزلاء هذه الغرف يُخفي شيئا عن نظر غيره.

ج. **مبدأ المساواة**؛ ومقتضاه أن النظر إلى الشيء ينبغي أن يشترك فيه الجميع، بحيث ما يراه أحدهم يراه الآخرون.

فجاء هذا الراقوب على صورة **نظام من المرايا** يجعل كل واحد من النزلاء واقعا تحت نظر الآخر؛ فلا يحجبه عنه شيء، ولا يفصله شيء، ولا يـُميّزه شيء؛ فلم تعد هناك عَتمة، ولا عزلة، ولا سلطة، وإنما مساواة مطلقة؛ كما أنه لا ينحصر في مكان مخصوص، بل يتسع للأرض بكل أطرافها؛ ولا أنه يقتصر على الأفراد الواقعيين، بل يشمل كل الكائنات المعلوماتية، واقعية كانت أو افتراضية؛ وأحصى «غاناسيا» مزايا هذا الراقوب التحتي في مقارنة مفصَّلة بينه وبين الراقوب الفوقي ننقلها هنا بكاملها لأهميتها، وهي كالآتي:

- «فبينما كانت الرواقيب الفوقية تنشأ في وسط حضري كأمكنة جد محدَّدة، كان الراقوب التحتي الموسَّع يشمل كل [مكان]، فلا شيء خارج عنه؛ وبينما كانت الرواقيب

---

(40) Catopticon، كما يستعمل مصطلح «sousveillance» أي «المراقبة التحتية» في مقابل «surveillance» أي «المراقبة الفوقية».

الفوقية ترصد الأفراد لفترة [زمنية] محددة، كان الراقوب التحتي الموسع يطمح إلى بقاء [الرّصد] إلى ما لا نهاية؛ وبينما كانت الرواقيب الفوقية تروِّض الأفراد، فإن الراقوب التحتي يُفتِّق عفويةَ كل واحد؛ وبينما كانت الرواقيب الفوقية تُورّث فضائل الفداء، كان الراقوب التحتي يرضي فينا نزعة الاستمتاع؛ وبينما كانت الرواقيب الفوقية تعلِّمنا أن نتّبع القواعد، كان الراقوب التحتي يُلزمنا بأن نعبر عن أنفسنا بحرية وبكل أصالة؛ وبينما كانت الرواقيب الفوقية تُخضعنا للأوامر، كان الراقوب التحتي لا ينفك يلتمس رضانا؛ وبينما كانت الرواقيب الفوقية تقهر نفوسنا، وتعارض السير الطبيعي لتفتُّحها، كان الراقوب التحتي يغمرنا؛ إننا كلنا منغمسون فيه، إنه الوسط الذي نعيش كلنا فيه، والذي لا يمكن أن نتجرد منه؛ إنه يشكّل عالَمَنا»[41].

ثم حاول «غاناسيا» أن يوضح كيف أن الراقوب التحتي ليس مجرد مثال وهمي ـ أو قل مجرد تصور طوباويي ـ بل عبارة عن حقيقة أخذنا نلمس مظاهرها وآثارها في حياتنا اليومية، ضاربا المثال عليها بحالتين هما: «مِتْرو الأنفاق» في العاصمة الفرنسية و«موسوعة ويكيبيديا»[42]في الشبكة العنكبوتية؛ لكنه انتهى إلى الإقرار بأن ظهور الراقوب التحتي لن يجعل حدا لوجود الرواقيب الفوقية، بل سوف يضطر إلى التواجد معها؛ قائلا:

- «إن مستقبل الشبكة العنكبوتية الأكثر احتمالا يفتح على [أفق] يتواجد فيه راقوب تحتي عظيم واحد مع رواقيب فوقية كثيرة يكون بعضها مجاورا لبعض عند الاقتضاء»[43].

وقد دعا اشتغال «غاناسيا» بأخلاقيات المجتمع المعلوماتي إلى إثارة بعض الإشكالات الأخلاقية بصدد الراقوب التحتي نريد أن نبدي بشأنها بعض الملاحظات، وهي كالتالي:

أ. أنه يسند إلى الآلات والكائنات الافتراضية «أرواحا»، بناء على التعريف الذي

(41) Jean-gabriel GANASCIA: **Voir et pouvoir, qui nous surveille?** p. 84.

(42) نفس المصدر، ص 177، 182.

(43) نفس المصدر، ص 231.

وضعه أرسطو للنفس[44]؛ فلما كانت النفس تتحدد، عند هذا الأخير، بالعقل، فإن للآلات، بموجب قدراتها العقلية، أرواحا؛ لكن فات «غاناسيا» أن يتبين أن العقل ليس رتبة واحدة، بل رتبا متعددة، أدناها رتبة العقل المجرَّد، وأعلاها رتبة العقل المؤيد[45]؛ فلو سلمنا أن للآلات عقلا، فلا يمكن أن يكون إلا العقل المجرد وحده؛ وحينها، فواحد من أمرين: إما أن الروح التي ينسبها «غاناسيا» إلى الآلات ليست من جنس الروح المنسوبة إلى الإنسان، فيتعين عليه وضع اسم آخر لها كأن يقول: «ملكة الحساب» بدل «الحالة الروحية»[46]، نظرا لأن روح الإنسان أصل الأخلاق، ولا أخلاق في «روح» الآلة؛ وإما أن العقل الذي ينسبه إلى روح الآلة ليس هو العقل المنسوب إلى روح الإنسان، فيتعين عليه وضع اسم آخر له كأن يقول: «الحساب» بدل «العقل»، نظرا لأن عقل الإنسان يقوّم الأشياء، ولا قِيَم في «عقل» الآلة؛ فيلزم أن قوله بروحانية الآلات قول باطل.

ب. يرى «غاناسيا» أن الوقت قد حان لمراجعة مبدإ الشفافية المطلقة الذي بُني عليه كلا الراقوبين: الفوقي والتحتي، والذي أسَّس عليه بعض الباحثين المعلوماتيين «أخلاق المعلومة»؛ إذ أن الإنسان يحتاج إلى الخفاء احتياجه إلى الظهور وإلى السر احتياجه إلى العَلن؛ كما يرى أن مكانة «النظر» في العالم الجديد تدعو إلى تأسيس أخلاق المعلومة على «مبدإ الشفقة»؛ حقا، لا يمكن أن ننكر أن لهذه المفهوم أهمية أخلاقية كبيرة ودلالة إنسانية بعيدة، إذ أن الشفقة شعور يجعل الإنسان يعطف على من نزل به ضرر وأصابه ألم، بل يجعله يتعاطف معه، حتى كأن ما نزل بغيره من بلاء نزل به، وما أصابه من أذى أصابه؛ لكن يبقى أنه لا يمكن أن نؤسِّس الأخلاق على قيمة لا تتجلى إلا في حالات المضارّ والآلام، ذلك لأن القيمة الـخُلُقية المؤسِّسة لغيرها ينبغي أن يُنتفع بها في كل الحالات، سواء كانت نِقما أو نِعما وبالنسبة إلى كل الأشخاص، سواء كانوا مبتلين أو

(44) نفس المصدر، ص 141-111.

(45) انظر نظريتنا في العقول الثلاثة في كتاب **العمل الديني وتجديد العقل** وكتاب **سؤال الأخلاق**.

(46) المقابل الفرنسي: l'état d'âme.

معافين؛ لذلك، لا يمكن أن تكون الشفقة قيمة أصلية، وإنما هي قيمة فرعية.

وبقليل من التأمل، يتبيَّن أن القيمة الأصلية التي تتفرع عليها الشفقة إنما هي **«الرحمة»**؛ فالرحمة تجب في حق كل إنسان، مصابا كان أو محفوظا، بل تجب في حق كل كائن حي، إنسانا كان أو حيوانا، بل تجب في حق كل شيء، لأنها طريقة وجود، وليس مجرد صفة سلوك؛ فالإنسان يوجد رحيما أو لا يوجد رحيما؛ ثم إن الرحمة هي القيمة المأخوذة من الاسم الإلهي الذي تجلى به الخالق، سبحانه وتعالى، على مخلوقاته، إيجادا وإمدادا؛ فـ«الراحمية» هي الصفة العظمى التى تستتبع باقي الصفات الإلهية التي تدل عليها أسماؤه الحسنى؛ لذلك، لا يستقيم تأسيس أخلاق النظر، ولا أخلاق المعلومة، إلا على الرحمة.

ج. يقرر «غاناسيا» أن الراقوب التحتي، على عكس الراقوب الفوقي، يوسّع دائرة الحياة الخاصة على حساب الدائرة العامة[47]، معتبرا أن هذا التوسيع غير المحدود ناتج من دوام تواصل الأفراد فيما بينهم، ومراقبة بعضهم بعضا مراقبةً لا عتامة معها، ولا تفاضل فيها؛ وقد يظن بعضهم أن هذه المراقبة لا تجسّس فيها، مادام هؤلاء الأفراد يتقاسمون النظر فيما بينهم قسمة متساوية؛ نعترض على هذا الظن من أوجه:

ـ أنه لولا إرادة الاطلاع على خصوصيات الآخرين، ما اندفع من اندفع إلى عرض حياته الخاصة على الشبكات؛ إذ يأمل أن يجعلهم ما كشف لهم عن نفسه دافعا لهم لكشف أسرارهم هم أيضا، فيشبعون شهوته في التجسس عليهم.

ـ أن ما كشفه للأنظار من حياته الخاصة، خرج من دائرتها، ودخل دائرة الحياة العامة، فيُعَدُّ توسيعا لهذه الدائرة الأخيرة، وليس تضييقا لها، والتجسس إنما هو هذا التوسيع عينه.

ـ أنه لا يكتفي بالنظر إلى ظاهر المعلومات التي كشفها الآخر له عن خاص حياته، متلقيا لها كما يتلقى سرا باعتباره أمانة مودعة عنده، بل يتعدى بنظره هذا الظاهر إلى

(47) Jean-gabriel GANASCIA: **Voir et pouvoir, qui nous surveille?** p. 19.

ماوراءه من باطن، مؤمِّلا أن يعرف المزيد عنه مما لم يُكشف له؛ فيكون ناظرا إلى ما لم يُنظِره الآخر إياه، كما يكون نظره غير منظور إليه؛ أضف إلى ذلك أنه بقدر ما تكون المعلومات المكشوفة له طافحة بالخصوصية، فإنه يطمع في الاستزادة منها، فيستدرج الآخر إلى هذه الزيادة بإطلاعه على معلومات أخرى تغريه بمزيد التكشف؛ والتجسس إنما هو استدراج الآخَر إلى التكشف.

ـ أن الراقوب التحتي يوصِّل إلى تجسُّس تحتي كما يوصِّل الراقوب الفوقي إلى تجسُّس فوقي؛ والتجسس التحتي عبارة عن تَـجسّس الأفراد بعضهم على بعض، ذلك لأن الجوانب المنظور إليها من حياتهم الخاصة لا تتساوى بينهم إلا في ظاهرها؛ أما في باطنها، فلا مساواة فيه مطلقا، إذ الناظر إلى الباطن غير منظور إليه من نفس الجهة والمنظور إلى باطنه غير ناظر من نفس الجهة.

والآن نمضي إلى بيان الخاصية الخامسة للتجسس، وهي: «الرغبة في التحكم».

5. الرغبة في التحكم بكل شيء

كما أن التجسس، باعتباره مراقبة تسعى إلى الإحاطة، يختلف باختلاف الطرق المتَّبعة فيه، فكذلك يختلف باختلاف الأهداف المرسومة له؛ فقد يكون للمتجسِّس هدف واحد يثبت عليه كما قد تكون له أهداف متعدِّدة ثابتة؛ وقد يعلن عن بعضها ويتكتَّم على بعضها الآخر، بل قد يُظهر منها خِلاف ما يبطن؛ وقد يتقلب فيها على أنحاء مختلفة: فقد ينتقل عن أهدافه الأولى إلى أهداف أخرى أو يضيف إليها أهدافا جديدة أو، علي العكس، يُسقط من اعتباره بعضها؛ وقد يبدأ بإجمال هذه الأهداف، ثم ينتهى بتفصيلها، أو، في المقابل، يبدأ بتفصيلها، ثم ينتهي بإجمالها؛ وقد يُقدِّم، في البدء، بعض الأهداف على غيرها أو، بالضد، يصير إلى تأخير ما كان قد قدَّمه؛ وقد لا تكون له، في المنطلق، أهداف بعينها، لكنه يصير، في النهاية، إلى تحديد بعضها؛ ويرجع كل هذا التلون في الأهداف إلى أحوال ممارسته للتجسُّس؛ وتشمَل هذه الأحوال، مِن بين ما تشمله، «الأسباب الموضوعية» و«العوامل الذاتية» و«الظروف المواتية» و«الوسائل التقنية المتوفّرة» و«النتائج المستحصَلة».

لكن، مهما اختلفت هذه الأهداف التجسسية، وتعدّدت أشكال المشروعية التي أُعطِيت لها، يبقى أنها تؤول كلها إلى هدف واحد، وهو: «**الرغبة في التحكّم في المتجسَّس عليه**»، فيكون «التحكم» هو هدف أهداف التجسُّس؛ ولما كان التجسُّس يختلف باختلاف هذه الأهداف، وجب أن يختلف التحكُّم باختلافها؛ لذلك، يتعين أن نُـميِّز بين أنواع أربعة من التحكُّم، وهي: «التحكم الخاص بالتجسُّس العلمي» و«التحكُّم الخاص بالتجسُّس الاقتصادي» و«التحكُّم الخاص بالتجسُّس الأمني» و«التحكُّم الخاص بالتجسُّس الشخصي»؛ وقبل أن نبسط الكلام في هذه الأصناف الأربعة من التحكّم التجسُّسي، يجدر بنا أن نوضِّح بعض جوانب التحكم العامة التي تشترك فيها هذه الأصناف كلها؛ ونخص بالذكر منها ما يلي:

أ. أن النظر يعطي للناظر ما لا يعطيه للمنظور إليه؛ وبيان ذلك من أوجه، وهي:

ـ أن النظر، بما هو كذلك، عبارة عن «**استشراف**»، والاستشراف يعطي للمستشرِف، على الأقل في لحظة إتيانه، منزلة تعلو على منزلة المشتشرَف.

ـ أن النظر **جسٌّ** بالعين، والجس لَـمس باليد؛ وما كان تحت اليد، صار مِلْكا لصاحب اليد؛ فيكون النظر، من حيث هو جس، مالكا للمنظور إليه عن بعد كما لو أن للعين يدا تمتد منها.

ـ أن المتجسَّس عليه لا يعلم بنظر المتجسِّس، وإلا كان قد اتقاه؛ وحتى إذا علم به، فقد لا يستطيع صرفه، مستسلما له.

ب. أن **المعرفة** التي يورِّثها النظر **تُزوّد العارف بـما لا تزوِّد به المعروف**؛ ذلك أن المعرفة «**جاهٌ**» أو قل، بعبارة المحدثين، «**سُلطة**»[48]، مَثَلُها، في ذلك، مَثل الحُكم؛ والسلطة علاقة لا تناظرية، أي علاقة بين طرفين متفاوتين رتبةً: طرف أعلى متسلِّط، وهو «العارف»، وطرف أدنى متسلَّط عليه، وهو «المعروف»؛ والراجح أن المعرفة أقوى

---

(48) معلوم أن أشهر من نظَّر لهذه الفكرة من المفكرين المحدثين هو «فوكو»؛ ويعبر الغزالي عن مفهوم سلطة المعرفة باسم «**الاستيلاء**»؛ إذ يقول: «إن في العلم استيلاء على المعلوم»، **الإحياء**، ج 4، ص 1847.

سلطةً من الـحُكم، لأن الحكم لا يـُمارِس سلطته إلا على الجسم، حتى ولو قصد إلى مـُمارستها على الفكر والشعور؛ فلولا وجود الجسم، ما وُجدت هذه السلطة؛ في حين أن المعرفة تـُمارِس سلطتها على العقل رأسا، والسلطةُ على العقل أقوى من السلطة على الجسم؛ والدليل على ذلك دليلان:

أحدهما، أن تأثير المعرفة في الفكر يبقى، بينما تأثير الحكم في الجسم يفنى؛ وبدهي أن سلطة الباقي أبلغ من سلطة الفاني، والبلوغ دليل قوة.

والثاني، أن سلطة المعرفة تتقدّم على سلطة الحكم، إذ تُتَّخذ المعرفة وسيلة للوصول إلى الحكم؛ وواضح أن سلطة الوسيلة أنجع من سلطة الغاية، والنجوع، هو الآخر، دليل قوة.

فيتبيّن إذن أن المعرفة التي يُحصّلها المتجسّس بواسطة نظره تجعل له سلطة على المتجسَّس عليه؛ وميزة هذه السلطة المعرفية أنها **أوسع سلطة** يـُمكِن أن يـُمارسها ناظر على منظور إليه؛ لذلك، لم يكن نظر المتجسِّس نظر اللمحة، وإنما نظر الإحاطة لكي يعرف عن المتجسَّس عليه كل شيء، جِلَّه ودِقَّه؛ فهذه المعرفة المحيطة هي وحدها الكفيلة بأن تـَمُده بالسلطة الواسعة التي تـُمكِّنه من تـمام التحكُّم فيه.

ج. أن نظر المتجسس **نظر ظالم**؛ ذلك أن هذا النظر يؤذي المتجسَّس عليه من جهتين اثنتين:

إحداهما، أنه نظر **مختلَس**، لأن المتجسَّس عليه لم يعلم به في حينه؛ والاختلاس سلب ما للغير في غفلة منه؛ وما يسلُبه المتجسِّس من المتجسَّس عليه أمور ثلاثة:

ـ أن النظر إلى الشيء، كما مضى، هو امتلاك عن بُعد، فيكون المتجسِّس قد **اغتصب** شيئا يـَملكه المتجسَّس عليه، وهذا الشيء هو، بالذات، «**منظرُه**».

ـ أن المتجسِّس يسلُب المتجسَّس عليه حق **الإذن** له بالنظر إليه؛ ولا يقال بأننا ننظر بعضنا إلى بعض بغير استئذان، لأنا نقول بأن نظر المتجسّس ليس من جنس هذا النظر العام، وإنما من جنس نظر الداخل إلى بيت غير بيته، ومثلُ هذا النظر يستلزم إذنا من

مالك البيت.

ـ أن المتجسّس يستولى على ما ائتمن عليه؛ وقد ائتُمِن، بموجب ميثاق الائتمان، على النظر إلى غيره، لكنه خان الأمانة باستيلائه على هذا النظر.

والجهة الثانية، أنه نظر يورّث معرفة يشوبها **الأذى**؛ فالمتجسِّس لا يقف بالمعرفة التي اكتسبها عند حدود النظر، بل ينقلها إلى مجال العمل، مستثمرا لها في علاقته بالمتجسَّس عليه؛ فهذا الاستثمار لا يخلو من أحد الأمرين:

ـ أن يكون المقصود منه إيقاع الأذى به؛ وفي هذه الحال، إما أن يكون المتجسَّس عليه لا يستحق هذا الأذى، فيكون إنزاله به عدوانا صريحا عليه، وإما أنه يستحق هذا الأذى، فيكون قد أُوذى من جهة الطريق التي تُوُصِّلَ بها إلى هذا الاستثمار، إذ اقْتُحِم عليه منظرُه، وهُتِكت حرمته.

ـ أن يكون المقصود به جلب المنفعة له؛ وفي هذه الحال، إما أن جلب هذه المنفعة يوجب بصورة مباشرة على المتجسَّس عليه دفع مقابل ــ أو عوَض ــ عنها، فيكون، في هذا الإيجاب المباشر، إيذاء له، لأنه قد لا يطيقه، أو لا يريده، أو لأنه كان في غنى عن المنفعة المعروضة عليه؛ وإما أن جلب هذه المنفعة لا يوجب عليه بصورة مباشرة دفع مقابل عنها، وإنما يوجبه على جهة أخرى لها صلة به، فيكون قد استُخدم وسيلةً يُتوصَّل بها إلى الإيجاب المباشر الذي وقع على هذه الجهة؛ وواضح أن في استخدامه وسيلةً لغيره، وعدم اعتباره غايةً في ذاته، إذايةً له.

وبعد أن وضحنا الخواص العامة التي تشترك فيها أصناف التحكم الذي يتسم به نظر المتجسِّس، وهي: «الاستشراف» و«الامتلاك» و«التسلّط» و«الإيذاء»، نمضي إلى بيان الخواص التي يتميز بها كل واحد من من هذه الأصناف التحكمية الأربعة.

1.5. التحكم الخاص بالتجسُّس العلمي وتسخير الكائنات

لـمّا كانت الرغبة في العلم، أصلا، رغبةً في النظر، فلا عجب أن يَرجِع تقدُّم العلم الحديث إلى الإتقان الذي تـحقَّق في مجال وسائل المراقبة كالمناظير الفلكية والمجاهر

وآلات التصوير بمختلف أشكالها، حتى أضحى الاشتغال بالتجسُّس على الموجودات السمة الغالبة على العلم؛ وقد رسَخَ في الأذهان أن هدف هذا الاشتغال التجسُّسي إنما هو تحصيل المعرفة بالأكوان وخدمة الإنسان؛ والحقيقة أن الممارسة العلمية الحديثة، لئن كان ظاهرها يزينه هذا الهدف السامي والنافع،، فإن باطن هذه الممارسة ينطوي على أهداف أخرى ليست بسموّ هذا الهدف، ولا بدرجة نفعه؛ هذا، إن لم تُسئ إلى مبدإ المعرفة وتَضرَّ بوجود الإنسان؛ فها نحن ذاكرون لك بعض هذه الأهداف المشبوهة للتجسس العلمي الحديث، وهي كالآتي:

1.1.5. ردّ الآية إلى الظاهرة؛ لقد تعاطى المتجسِّس العلمي ردَّ «الآيات» إلى «ظواهر» ردّا مطلقا؛ وإيضاح ذلك من أوجه، **أحدها**، أنه يقرر أن كل ما لا يقبل الظهور مباشرة أو بواسطة، إن عاجلا أو آجلا، يُعدُّ غير موجود؛ فيلزم أن كل ما لا يقع تحت الإدراك الإنساني، إن إدراكا عينيا أو إدراكا ذهنيا، فهو عدم محض؛ **والثاني**، أنه يقرر أن الظاهرة مُعطى مادي، خارجيا كان أو داخليا؛ والمعطى المادي تُدرِكه الحواس ويخضع للحساب؛ فيلزم أن المعطى الروحي الذي هو غير محسوس، ولا محسوب، غيرُ موجود؛ **والثالث**، أنه يقرر أن الباطن إنما هو ظاهر خفيَ عن الأنظار، وأن هذا الخفاء شيء عارض، إذ يزول بمجرَّد تحصيل الوسائل القادرة على النفاذ إلى هذا الباطن؛ فيلزم أن الباطن الخالص لاَ وجود له؛ والحال أن الأصل في الآية الكونية أن يزدوج فيها الظاهر بالباطن والمادي بالروحي والمدرَك بغير المدرَك، فيكون صرف هذا المتجسس لـ«الباطن» و«الروحي» و«غير المدرك» تحكُّما محضا.

2.1.5. تغيير الخَلْق؛ لقد تعاطى المتجسّس العلمي «تغيير الخَلْق» بصورة لا تأخذ بعين الاعتبار المعاني الأخلاقية، ولا الروحية؛ فلم يكن غرضه اكتشاف القوانين التي تنضبط بها ظواهر الأشياء وتتحدد بها العلاقات بينها، ناظرا في المعاني الخفية التي تحتها، بقدر ما كان التوسلَ بهذه القوانين في التصرف بصور مختلفة في هذه الأشياء، لا ضابط له إلا إشباع شهوة النظر التي تستبد بالمتجسِّس؛ ولئن كان التصرف في جامد الأشياء، تعديلا وتحويلا، قد يطاق إلى حدّ ما، فإن ما يفعله هذا المتجسِّس بالحيوان الأعجم، منسلخا من كل القيم، لا يمكن أن يطاق؛ وقد بلغت ببعضهم شهوة النظر درجة أن لم

يَعُد يكفيه تجسسُّه على باطن الحيوان بكل ما اخترَع الفيزيائي من آلات النظر الدقيقة، بل أراد أن يجعل الحيوان يتجسّس على نفسه، مع العلم بأن التجسس على النفس هو ذروة التجسس؛ فاستخدم الهندسة الوراثية في إنتاج حيوان **شفّاف يُرى باطنه كما يُرى ظاهره**؛ وبهذا، يستطيع أن ينفذ ببصره إلى داخله من غير ما حاجة إلى استعمال مِشرطه ولا إخضاعه إلى أشعة «س»؛ لكن الأدهى من هذا هو أن ما يصنعه هذا المتجسِّس بالحيوان ما هو إلا طور من أطوار فتنته البصرية، إذ يأتي بعده طور تطبيقه على الإنسان؛ وحسبك ما أقرَّ به من صور التلاعب بالمورِّثات البشرية إلى حدّ دمجها بالمورّثات الحيوانية؛ فإذا كان هذا حال ما صرَّح به من تغيير الـخَلْق، فما الظن بما بقي يكتمه، ويدور في مختبراته!

3.1.5. التشبُّه بالخالق؛ لـمّا بات المتجسِّس العلمي يُطلِق بصره في كل شيء، لا يتقيد إلا بـما تـُمليه عليه شهوة النظر، فقد جعل لبصره سلطانا مطلقا؛ ثم لـمّا كان بصره مصدرَ ما توصَّل إليه من قدرة على «تغيير الـخَلْق»، فقد نقَلَ وصف «الإطلاق» من بصره إلى هذا التغيير الذي أحدثه في الـخَلْق، فأضحى يتصور أنه قادر على الـخَلْق قدرة الإله عليه؛ وزاد، في رسوخ هذا التصور لديه، كونُ ثقافته ذات الأصول المتعددة: إغريقية ولاتينية ويهودية ومسيحية، حملت من غريب المعتقدات ما جعل الصلة بين الإله والإنسان صلة بين طرفين غير متباينين تباينا مطلقا، زاعمة أن الإنسان يشارك الإله في الـخَلق، بل زاعمة أن الإله أوكل إلى الإنسان إتمام خَلْقه، متفرّغا لشأنه ومحتجبا في عزلته[49]؛ لذلك، استمرَّ هذا المتجسِّس في غـيِّه، زائغا طاغيا بصره، لا يهمُّه إلا أن يبسط سلطانه على الكائنات، صامتها وناطقها، حيّها وميتها؛ ولما أصبح يعتقد أنه يخلُق كخلق الإله، بل أنه ليس من خالق حي ناطق إلا هو، فلم يَعُد يكترث بالقيم الأخلاقية المقرَّرة، ناهيك عن المعاني الروحية؛ ولا تراه إلا مدَّعيا أن من بات يخلق الأشياء مِثله، فهو قادر على أن يخلُق القيم التي تصلح له؛ وبهذا، أضاف إلى تحكُّمه في الـخَلْق، تحكُّمه في الـخُلُق.

وفي الأخير، إذا تأملنا طيش الأهداف التي يبتغيها المتجسِّس العلمي، واغتراره

---

(49) وُضع لهذا العني المفهومان اللاتينيان: «Deus otiosus»، و«Deus absconditus».

بالوسائل التي يستخدمها لبلوغها، وجدنا أن هذه الأهداف الطائشة والوسائل المغترة لا تخدم، في نهاية المطاف، إلا هدفا واحدا، وهو «**تسخير الكائنات**»؛ فما تحويله الباطن إلى ظاهر إلا لكي يستقل بالظاهر، صانعا به ما شاء؛ وما تغييرُه للخَلْق، إلا لكي يُخضعه لإرادته؛ وما ادعاؤه أنه خالق، إلا لكي يستبدَّ بالأشياء، صامتها وناطقها، ويستبد بالقيم، جليّها وخفيِّها.

2.5. التحكُّم الخاص بالتجسُّس الاقتصادي وتحويج المستهلك

يجعل المتجسّس الاقتصادي من أهدافه المعلنة عرض البضائع والخدمات، موهما المواطن بأنه سبَّاق إلى جلب المنفعة له أو دفع المضرة عنه، وإلا فلا أقل من إسداء النصيحة له، كأن المواطن، على الدوام، ملهوف يستغيث، وهو المغيث له؛ والواقع أن الصورة الإنسانية التي يُعطيها التجسس الاقتصادي لأهدافه تخفي الأهداف الحقيقية التي ضررُها أكثر من نفعها؛ ونخص بالذكر من هذه الأهداف ما يلي:

1.2.5. تزيين العمل التجاري؛ لا يهدف المتجسس الاقتصادي إلى خدمة المستهلِك بقدر ما يهدف إلى خدمة المقاولة التجارية؛ وحتى إذا وُجدت لديه مظاهر تُشعِر بخدمة المستهلك، فإنما هي طرائق تَـحيُّلٍ يتوسل بها للوصول إلى خدمة المقاولة؛ فقد يبدى، بالفعل، اهتماما ظاهرا بالمستهلِك، إن تزويدا له ببطاقة المتجر أو تَـمتيعه ببعض الامتيازات أو التسهيلات أو إقامة روابط تقرُّب خاصة معه، كأنه الزبون المفضَّل؛ لكن ليس ذلك من أجل إنشاء وشائج الود الإنساني بينه وبينه أو الارتقاء بأسباب التعامل الأخلاقي معه، وإنما من أجل مزيد التطوير لأساليب الترويج والإغراء والإشهار للبضائع؛ وهكذا، فلما كان المستهلِك في عين هذا المتجسِّس، لا غايةً معنوية معتبرة في ذاتها، وإنما وسيلة مادية لمزيد الكسب التجاري والربح المالي، سقط اعتباره وانتُهكَت حرمته.

2.2.5. رفع مستوى الاستهلاك؛ لا يفتأ المتجسِّس الاقتصادي يطور أساليبه التقانية في اقتناص المعلومات عن المستهلكين، بدءا ببطاقات يصلها بقاعدة بيانات تحفظ

مشترياتهم، وانتهاء بهواتف ذكية تحدد مواقعهم، مرورا بـ«شواهد الارتباط»[50]، وهي عبارة عن سجلات لتقفّي الآثار مخزَّنة في حواسيبهم تُحصي تفاصيل عملياتهم وأعمالهم عليها؛ هذا، مع العلم بأن هذا التطوير التقاني التجسّسي ليس له حد يقف عنده؛ كل ذلك من أجل تحديد «**الوجه الاستهلاكي**»[51] لكل واحد منهم، وهو عبارة عن مجموع السمات التي تُميِّز الشخصية الاستهلاكية للزبون، والتي يستمر المتجسِّس في تدقيقها بحسب تزايد المعلومات المحصَّلة عنه، حتى إذا استقام له هذا التحديد المتواصل للوجوه الاستهلاكية للزبائن، استطاع أن يعرِض على كل واحد منهم من البضائع ما يعجبه، ومن الإشهارات ما يغريه، ويدله، حيثما وُجد، على أقرب المحلات التجارية التي يجد فيها ما يرضيه؛ وما يدريك لعل اليوم الذى تتنوع فيه المعروضات التجارية بتنوع هذه الوجوه الاستهلاكية ليس ببعيد!

3.2.5. بث روح الاستمتاع؛ لا يريد المتجسِّس الاقتصادي من الزبون أن يضاعف استهلاكه فحسب، بل يريد أن يورّثه هذا الاستهلاكُ المتزايد «**حب الشهوات**»، فيأتي استهلاكَه، لا على سبيل قضاء حاجاته، وإنما على سبيل إشباع شهواته، أى يأتيه، لا متبضّعا لمعيشته، وإنما مستمتعا بحياته؛ ذلك أن الشهوات، متى استولت على المستهلِك، لا تنفك، بموجب المتع التي تعقبها، تشتد وتتعدد، حتى يُصبح أسيرا لها، لا انفكاك له عنها؛ فيرى المستهلِك في هذا المتجسّس، لا مجرَّد مزوِّد له بـموّاد يسد بها خَلَّاته، بل مُـمِدّا له بالأسباب التي تجعله يستمتع بدنياه؛ وساعتها، لا يفتأ المتجسس يعرِض عليه من المنتَجات المغرية والبضائع المتنوعة ما يُلهب شهواته ويهيّج رغباته، بل يعرض عليه ما يورّثه شهوات ورغبات أخرى لم تكن في حسبانه؛ وفي هذه الحالة لا يخلو إما أن يضيفها إلى شهواته الأولى، فيشتد استلابها له وإدمانه عليها، وإما أن ينتقل عن سابق شهواته إلى الشهوات الجديدة، فيصير لاهثا وراء كل جديد من الشهوات، لا يكاد يفرغ من إشباع بعضها، حتى يتركها إلى غيرها، وهكذا، من غير انقطاع؛ وغاية المتجسّس

(50) تُعرف باسم «كوكيز»: cookies.

(51) المقابل الفرنسي: profil.

هي أن يوصّله إلى هذا التقلب الدائم في الشهوات، إذ أن ثبات المستهلك على شهوات بعينها يرجع إلى كونه قد بلغ ذروة ما يستطيع الاستمتاع به؛ بينما دائم انتقاله عن سابق شهواته يجعله لا يبلغ أبدا ذروة الاستمتاع، فيظل يركض خلفها من غير طائل، فيُذر هذا الركض المتواصل وراء الشهوات على المتجسَّس من هائل الفوائد والأرباح ما لا يذره الجمود عليها.

وأخيرا إذا نحن تأملنا تقلّب الأهداف التي يتحراها المتجسِّس الاقتصادي، وتقدّمَ الآليات التي يتوسل بها لبلوغها، وجدنا أن هذه الأهداف المتقلبة والآليات المتقدمة لا تخدم، في النهاية، إلا هدفا واحدا، وهو «**تحويج المستهلك**»؛ إذ أن هذا المتجسِّس لا يتقرب، بأغرى الوسائل وأخفاها، إلى الزبون إلا لكي يحمله على مزيد الاستهلاك؛ حتى إذا زاد من استهلاكه، حمله على مزيد الاستمتاع؛ وحتى إذا زاد من استمتاعه، جعله ينقل الشهوات الكمالية التي أغرقه فيها إلى رتبة الحاجات الضرورية التي يشتد طلبه لها.

3.5. التحكُّم الخاص بالتجسُّس الأمني وتمكين السلطة

لا يكشف التجسُّس عن جانبه **اللاأخلاقي** كشفه إياه في حفظ الأمن الداخلي والخارجي تحت مسمَّى حفظ «**الأمن القومي**»؛ ولا يخفى أن «**اللاأخلاقية**» أجلى مظهر للتحكّم؛ فمن لا يعبأ بالقيم الأخلاقية في تصرُّفاته، إنما يرجع فيها إلى التشهّي والتحكم؛ وتبرز هذه اللاأخلاقية في المظاهر التالية:

1.3.5. إخفاء الأهداف الحقيقية؛ إن أغلب ما يُعلنه المتجسِّس الأمني من الأهداف خلافُ ما يخفيه؛ تأتي، على رأس الأهداف المعلنة في وقتنا، «محاربة الإرهاب» من غير أن يضع لـ«الإرهاب» تعريفا محدَّدا يُتَّخذ معيار لتمييز «المقاوم» أو «المدافع عن حقوقه» من «الإرهابي»، وذلك لكي يتسنى له إلصاق هذه التهمة بـمن شاء وقت ما شاء وكيف ما شاء بحسب مصالحه التي لا خُلق تحتها؛ ولا يبعد أن ينشئ، هو نفسه، بؤرا للإرهاب أو يُغذّيه بالمال والعتاد أو يسرّب إلى صفوفه رجالَه، لكي يتأتى له التدخل في بعض الأقطار، فاتحا عهدا جديدا في استعمار الشعوب.

2.3.5. ممارسة التخويف؛ يُمارِس المتجسِّس الأمني «**التخويف**» على أوسع نطاق؛

فمِن الأهداف المعلنة «محاربة الإجرام» بـمختلف أشكاله؛ غير أنه يتَّبع في تحقيق هذا الهدف طريق «التخويف» بَدَل طريق «التأمين»، **إذ يجعل من الشعور بعدم الأمن موجبا لحصول الأمن،** جالبا الشر الذي يدعي دفعه؛ وهكذا، يُوهم المتجسَّس عليهم بأنهم على قدر شعورهم بالخوف، يكونون في أمن على أنفسهم ومأمن من غيرهم، فيتعين عليهم أن يتوجّسوا خيفة من كل شيء وفي كل حي؛ وإذ ذاك، لا يجدون بُدّا من أن يُطلقوا يده في استخدام الرواقيب، فينصُب منها ما يشاء في أحيائهم وساحاتهم، وعلى مشارف طرقاتهم وأبواب عماراتهم، طمعا في حماية الممتلكات وتجنُّبا للسرقات ودفعا للاعتداءات وتداركا للأحداث، بالإضافة إلى ما نصَبه منها في المؤسسات العامة والخاصة على اختلافها، موقعا ومَقاما؛ وحينها، يأتيهم التجسس من كل جانب، فلا يزدادون إلا خوفا من نظره الذي اتسع مجاله، حتى أضحى معهم أينما كانوا.

3.3.5. تجريم المواطنين؛ يقع المتجسِّس الأمني في «**تجريم**» المواطنين بأسرهم؛ لا يقف هذا المتجسِّس عند بث الخوف في النفوس، بل ينتابه الشك في الجميع، حتى ولو تيقن من وجود خوفهم ما تيقَّن، ورأى من حصول طاعتهم للقانون ما رأى، ملقيا بشبهة تجاوز الحدود على كل فعل من أفعالهم، بل متَّهما لهم إلى حين أن تتبيَّن براءتهم عندما يأتي وقت التحقيق معهم كما لو أن **الأصل في القانون هو أن الإنسان متَّهم، حتى تثبت براءته،** وليس أنه بريء، حتى تثبت إدانته؛ ذلك أن نَصْبه للرواقيب في كل مكان ينتقل عن قصده الأول الذي هو اجتناب الجرائم المحتملة التي قد يأتيها بعض الشواذ إلى قصد آخر، وهو أن كل واحد موجود في مجال هذه الرواقيب ـ أو قل أي منظور إليه ـ أيا كان، هو، بالقوة، مُجرم، ولا ينتظِر إلا أن تَسنح له الفرصة، فيأتي جُرمه من غير تردد؛ بل إن هوس المراقبة يستبد بالمتجسِّس إلى حدّ أن يرى في أقل المواطنين تعرُّضا لها أحقهم بالريبة؛ فلولا تستُّرهم على ما يؤخذ عليهم، ما اجتنبوها، ولا تَـحفَّظوا عليها؛ وحتى إذا لم يكن أحد يرتاب فيهم، فذلك أدعى للحذر منهم، لأن الخطر العظيم ديدنه أن يوجد حيث لا يخطر على بال أحد.

4.3.5. إحداث الفرقة؛ يوقع المتجسِّس الأمني «**الفُرْقة**» بين المواطنين؛ لا يكتفي هذا المتجسِّس بتثبيت رواقيبه في كل المواقع، بل، أيضا، ينشر، في وسائل الإعلام أو

في الملصقات على الجدران أو في غيرها من الوسائل التي لا يعدم القدرة على ابتكارها، بعضَ الأوصاف والآثار للمشتبه بهم، محذرا المواطنين منهم كأشد ما يكون التحذير؛ هذا، إن لم يطلب منهم بإلحاح، بل يوجب عليهم أن يُخبروه بأمكنة من يَشتبهون بهم، واقعين تحت طائلة القانون في حالة مخالفتهم؛ وبهذا التحذير الشديد والطلب الـمُلحّ، يتوصَّل إلى نقل صفته إلى المواطنين المتجسَّس عليهم، مشركا لهم في تـَجسُّسه، فيجعل بعضَهم يتجسَّس على بعض، غير آمنين بعضهم من بعض، ولا واثقين بعضهم ببعض، متسبِّبا في تـَمزيق نسيجهم وتفريق شملهم؛ فإذا أضحى المواطنون جواسيسَ بعضهم على بعض، لم يكن لهم مندوحة عن أن يتشتَّت جمعهم، وتذهبت ريحهم.

وفي الأخير، متى تأملنا لبْس الأهداف التي يقصدها التجسس الأمني ومكر الوسائل التي يتخذها للوصول إليها، ألفينا أن هذه الأهداف الملتبسة والوسائل الماكرة لا تخدم، في نهاية المطاف، إلا هدفا واحدا، وهو تـمكين السلطة القائمة، أيا كانت طبيعتها، ذلك أن منطق كل سلطة هو أن تترسخ في النفوس بلا قيد، وأن تتوسَّع في المكان بلا حدّ، وأن تدوم في الزمان بلا نهاية؛ والرسوخ والسعة والدوام أوصاف لا تتحقق بها هذه السلطة إلا بتطويع المواطنين بالكلية أو قل بتعبيدهم؛ ولا أجدى في هذا التعبيد من أن يَكفوها شرَّ التجسس بأن تجعلهم يتولون بأنفسهم التجسس على أنفسهم.

4.5. التحكم الخاص بالتجسس الشخصي وتعظيم الذات

معلوم أنه مع الشبكة العنكبوتية بوجه عام وشبكات التواصل الاجتماعي بوجه خاص، انفتح مجال واسع للناس من مختلف الأعمار ومن مختلف الطبقات ومن مختلف الأقطار للاتصال فيما بينهم، أفرادا مخصوصين كانوا أو حلقات محدودة؛ لكن هذا التواصل الشخصي، هو الآخر، لم يَنجُ من آفة التجسس، لا بمعنى أنه يُتجسَّس على أهله، وإنما بمعنى أن أهله، هم أنفسهم، يتجسَّس بعضهم على بعض، وأن هذا التجسس قد يفضي إلى تحكُّم بعضهم في بعض؛ فلنمض إلى توضيح ذلك ولنبدأ بـملاحظات عامة ثلاث:

أولاها، أن المتجسِّس يصرف الأهداف المعلنة لهذا التواصل إلى أهداف أخرى تلتبس

بها؛ فقد نحصر الأهداف التي لا يفتأ يصرِّح بها المستعملون لهذه الشبكات في **أهداف معرفية ثلاثة** أساسية، وهي: «**جلب اعتراف الآخر**» و«**طلب التعارف**» و«**طلب تبادل المعرفة**»؛ فإذا صح أن المتجسِّس، بوجه عام، يعتبر **النظر** هو الطريق الموصّل إلى المعرفة، صح معه أيضا أن المتجسّس الشخصي، بوجه خاص، يستبدل بالصبغة المعرفية لهذه الأهداف **صبغة بصرية**، مبتغيا من ورائها **مُمارسة نظره وتثبيت نفسه الناظرة**؛ وهكذا، يصير «جلبُ اعتراف الآخَر»، عنده، عبارة عن «**جلب نظر الآخَر**»؛ و«طلب التعارف» عبارة عن «**طلب التناظر**» بمعنى «نظَر الواحد إلى الآخَر»؛ و«**طلب تبادلُ المعرفة**» عبارة عن «**طلب تبادل النظر**».

والثانية، أن «**طلب النظر**» الذي تتضمنه هذه الأهداف الثلاثة ليس طلبا روحيا، وإنما هو طلب نفسي؛ إذ الطلب الروحي طلب عمودي يعرُج بروح الإنسان لشعوره بأنه مؤتـَمن على ما يطلبه متى وَجَده، فيلزم أن الطلب الروحي للنظر هو الطلب الذي يجعل من النظر أمانة توجب على الناظر تقديم أداء حقوقها على غيره، بينما الطلب النفسي طلب أفقي يسري بنفس الإنسان لشعوره بأنه يـَمتلك ما يطلبه متى ظفر به؛ فينتُج أن الطلب النفسي للنظر المتضمن في هذه الأهداف الثلاثة هو الطلب الذي يجعل من النظر مِلكا للناظر يتصرف فيه كما يشاء، بدليل وصفه التجسّسي؛ وعلى هذا، تكون هذه الأهداف التواصيلة عبارة عن أهداف نفسية لا تُوصّل الإنسان إلا لمزيد التعظيم لذاته.

والثالثة، أن هذا النظر الدائر في هذه الأهداف الثلاثة على نوعين: أحدهما، **نظر ظاهر**، وهو النظر الذي يتلقاه أطراف الاتصال بعضهم من بعض أو يلقيه بعضهم على بعض، باعتباره النظر المشترك الذي يصل بينهم، لا يتعدى إلى غيرهم؛ والثاني، **نظر باطن**، وهو الذي يطلبونه فيما تلقّوه من أنظارٍ، بعضُهم من بعض، باعتباره النظر الذي ينفذ إلى الحياة الخاصة لهذا الطرف أو ذاك، أخبارا كانت أو أسرارا؛ ومن هنا، يكون النظر الظاهر نظرا منظورا إليه من كل الأطراف، بينما يكون النظر الباطن غير منظور إليه من بعض الأطراف؛ لذلك، كان الطرف النافذ ببصره إلى هذا الباطن الذي يتعلق بالحياة الخاصة قادرا على **التحكم** في صاحبه بوجه من الوجوه، إذ أضحى مطَّلعا على جانب من

هذه الحياة، وصاحبها لا يعلم.

بعد هذه الملاحظات التمهيدية، ننتقل إلى بيان تفاصيل الأهداف الملتبسة التي يتميَّز بها المتجسّس الشخصي، وهي، كما ذكرنا، كالآتي:

1.4.5. جلب نظر الآخَر؛ يسعى المتجسِّس الشخصي أن يجعل الآخَر، أي المتجسَّس عليه، ينظر إليه لغاية أو أكثر، فقد تكون طلبا للظهور أو إعجابا بالنفس أو، على العكس، تزكية للذات أو رغبة في التجسس على الأجنبي أو إرضاء لشهوة الفضول؛ وواضح أن هذا النظر الذي يجلبه إلى نفسه لا يمكن أن يكون إلا **نظرا ظاهرا**، بدليل لجوئه إلى أسماء مستعارة أو ظهوره بهوية غير هويته أو بهويات متعددة، لأن الأصل في التجسس، كما مضى، هو حجبُ نظر الآخَر وليس جلبه؛ فيلزم أنه يتخذ هذا النظر الظاهر مجرّد وسيلة للوصول إلى **نظر باطن** لا يكتشفه المتجسَّس عليه؛ وحتى يجلُب إليه هذا النظر الظاهر، فلا بد أن يبدو وكأنه يُقحمه في حياته الخاصة، مطلِعا إياه على بعض أخباره أو أسراره أو صوره التي قد لا تكون حقيقية؛ فإذا ما ألقى الآخَر نظره إليها، مُبلغا إياه مشاعره، نظر المتجسِّس إلى هذه المشاعر، لا نظرا ظاهرا، وإنما نظرا باطنا، نافذا إلى ما تنطوي عليه من المعلومات الخفية التي قد لا يتفطن إليها الآخَر أو لا يعيرها اهتماما أو لا يتوقّع أن المتصل به يحشر أنفه فيها؛ وعلى حسب ما يحصّل المتجسِّس من المعلومات التي توصّله إلى غايته، يحدّد خطواته التالية في جلب النظر، زيادة أو نقصانا، فيظل متحكّما في توجيه صلة النظر بينه وبين المتجسَّس عليه، فإن شاء وثَّقها، مستزيدا من المعلومات، وإن شاء حفَّفها، حتى تضمحلَّ من ذاتها.

2.4.5. طلب التناظر؛ ذكرنا أن المراد بـ«التناظر» هو نظر الواحد إلى الآخر؛ ولا يمكن أن يكون هذا النظر المتبادل نظر عموم الاتصال، لأن هذا النظر العام ليس موقوفا على الشبكة التواصلية، وإنما هو **نظر خصوص الاتصال**؛ ويتمثل هذا النظر المتبادل الخاص في كون الجانبين المتناظرين يجلب كل واحد منهما نظر الآخَر إليه، إذ أن كل واحد منهما يتجسّس على الآخَر؛ وعلى هذا، فسوف يتظاهر الواحد منهما بإقحام الآخَر في جانب من حياته الخاصة، ماكرا به، حتى يستدرجه إلى أن يُريه ما يـُمكن أن ينفذ به إلى

باطنه، مستخرجا منه ما يهمّه من المعلومات التي تخدم غرضه من هذا التناظر؛ بيد أن لهذا التناظر صورتين اثنتين: إحداهما، صورة تامة، وأخرى غير تامة.

أما الصورة التامة من التناظر، فهي أن يَعرف كل واحد من المتناظرين، منذ الاتصال الأول، أو يكتشف، أثناء أحد الاتصالات، أن **الآخَر يجلب نظره إليه كما يجلب هو نظر الآخر إليه**؛ وفي هذه الحال، يصير كلاهما على بيِّنة من تجسُّس بعضهما على بعض؛ فحينها، واحد من أمرين: إما أن يستمر هذا الاتصال ما لم يتوصَّل كل منهما إلى غايته، ذلك لأن كل واحد منهما مقتنع بأن قدرته على التجسس تفوق قدرة الآخَر، معتقدا أنه المستفيد الأكبر من هذا التجسس؛ وإما أن ينقطع الاتصال بينهما ولـمّا يحققا هدفيهما بوجه كامل، لأن كل واحد يخشى أن يُواجَه بافتضاح تَـجسُّسه.

وأما الصورة غير التامة من التناظر، فهي أن يجلب كل واحد منهما نظر الآخر إليه من غير أن يعرف هذا الآخر بأنه يجلب نظره؛ وفي هذه الحال، يصيران إلى التنافس على التجسس، من حيث لا يشعران، من غير أن يحتاط الواحد منهما من تجسُّس الآخَر، فيكون أكبرهما استفادة مَن أظهرَ مهارة أكبر في إدامة الاتصال بينهما حتى ولو بَعْد بلوغ غايته، لأن هذه الإدامة تزيد في اطمئنان الآخَر على عدم تَـجسُّسه عليه.

3.4.5. طلب تبادل أنظار الآخَرين؛ لا يخفى أن «تبادل النظر» أعمّ من «التناظر»؛ ذلك أن «التناظر» يتعلق بالنظر الخاص بكلا المتناظرَين، في حين يتعلق «تبادل النظر» بأي نظر، سواء كان نظر المتناظرَين أو كان نظر أو أنظار غيرهما؛ إذ يجوز أن ينقل أحد المتناظرَين إلى الآخر نظر أو أنظار غيره على شكل مقتطفات مصوَّرة خاصة؛ وعلى هذا، يتخذ تبادل النظر صورا ثلاثا:

إحداها، الصورة التي لا يتبادل فيها المتصلان إلا نظريهما، ظاهرا وباطنا، وهي التي خصصنا لها اسم «التناظر»، وقد وضحناها بـِما يُغنى عن العودة إليها.

والثانية، الصورة التي لا يتبادل فيها المتصلان إلا أنظار غيرهما؛ وما يجب التنبيه عليه هو أن هذه الأنظار المنقولة إلى كليهما والمتعلقة بالحياة الخاصة لغيرهما، إما أن نقلَها كان بِرضى هؤلاء أو لم يكن برضاهم، فإن كان بِرضاهم، فهم يسهمون في جلب الأنظار

إليهم، ناظرين، بدورهم، إلى باطن أنظار الناقلَين عنهم؛ فإن لم يكن برضاهم، فقد دل ذلك على التجسس المشترك لهذين الجانبين؛ غير أن هذا التجسس المشترك الصريح يخفي تـجسُّسا خاصا أدق منه، وهو أن كلا الطرفين لا يقف عند أنظار الغير المنقولة إليه، بل ينفذ بنظره، من خلال هذه الأنظار التي بين يديه، إلى جوانب من الحياة الخاصة للطرف الآخر الذي نقلها إليه، فيعلم عنه ما لم يكن يعلم بدونها.

والثالثة، الصورة التي يزاوج فيها الطرفان بين أنظارهما وأنظار غيرهما؛ وهاهنا، يكون التجسس مراتب تختلف باختلاف بواطن الأنظار وإرادة جلب النظر؛ فهناك الباطن الخاص بالنظر المتبادل بين هذين الجانبين؛ وهناك أيضا الباطن المتعلق بتعاملهما مع الأنظار المنقولة عن غيرها، أي المتعلق بنظرهما إلى هذه الأنظار؛ وهناك كذلك الباطن الذي تولَّد من تفاعل هذين الباطنين عند كل واحد منهما؛ كما أن إرادة جلب النظر قد تكون من جانب واحد أو تكون من الجانبين، كما أنها قد تتعلق بظاهر نظر كل واحد منهما أو بظاهر النظر المنقول أو بالنظرين معا، إما منفصلين أو متداخلين.

وأخيرا إذا تأملنا الأهداف التي يبتغي التجسس الشخصي الوصول إليها عبر شبكات التواصل، وجدنا أنها لا تخدم، في آخر المطاف، إلا هدفا واحدا، وهو **تعظيم النفس**؛ فالنظر الذي يستخدمه المتجسِّس الشخصي في اتصالاته نظر نفسي مزودج: ظاهر وباطن، ويتوصل به إلى جلب النظر إليه، سواء قصدَه مباشرة أو توسّط فيه بالتناظر وتبادل الأنظار، نافذا بنظره إلى الحياة الخاصة للمتجسّس عليه، من خلال ما يتلقاه من أنظاره الخاصة أو الأنظار المنقولة، وبالتالي محصِّلا من المعلومات ما يُغريه بالتحكّم فيه، تعظيما لنفسه.

- حاصل الكلام في هذا الفصل الرابع أن ظاهرة التجسّس، وهي أحد التحديات الأخلاقية الفاحشة التي تواجه الإنسان المعاصر، تتميَّز بالخصائص الخمس الآتية:

أولاها، **الغلوُّ في المراقبة**؛ تختص بممارسة المراقبة مؤسَّساتٌ أربع، وهي: «المؤسسة العلمية» و«المؤسسة الاقتصادية» و«المؤسسة الأمنية» و«المؤسسة العسكرية»؛ وتتوسل

فيها بعُدَّة واسعة من الرواقيب من بينها «الفيديوهات» و«الرقاقات ذات موجات الراديو» و«القياسات الحيوية» و«الماسحات الضوئية الجسمية» و«الرواقيب الفضائية والجوية» و«الرواقيب المحدِّدة للمكان الجغرافي» و«الشبكة العنكبوتية».

والثانية، **النفوذ إلى الباطن**؛ يشمل النفوذَ إلى باطن الجسم بمستوياته الثلاثة: «اللباس الداخلي» و«الجلد» و«ما تحت الجلد»، كما يشمل النفوذَ إلى باطن النفس بطريقتين، وهما: «استثمار المعطيات» الذي يوصِّل إلى اكتشاف علاقات بين المعلومات لا تُستنتج من فرضيات، ولا تخطر على بال؛ و«التسويق العصبي» الذي يسعى إلى ضبط ردود الأفعال اللاشعورية لدى المستهلكين.

والثالثة، **النفوذ إلى الحياة الخاصة**؛ يلجأ إلى نوعين من التجسس: أحدهما، «التجسس الـمِلفَّي»، ويقضي بأن يُخصَّص لكل فردٍ فردٍ ملفٌّ يتضمن كل المعلومات التي تتعلق به؛ و«التجسس الذاتي»، ويتجلى، بأوضح صورة، في كشف أرباب السياسية لحياتهم الخاصة.

والرابعة، **طلب الإحاطة بكل شيء**؛ يُتوسَّل فيه بأنواع ثلاثة من التجسس: أحدها «التجسس المحيط بالفرد» و«التجسس المحيط بالمجتمع» و«التجسس المحيط بالعالم»؛ وهذا التجسس الأخير على ضربين، وهما: «التجسس بواسطة الراقوب الفوقي»، ويتميز بكون المرقوب فيه لا يرى الرقيب مطلقا؛ و«التجسس بواسطة الراقوب التحتي»، ويتميز بكون المراقبة فيه متبادلةً بين الأفراد جميعا.

والخامسة، **الرغبة في التحكم بكل شيء**؛ ينقسم التحكم إلى أربعة أقسام: «التحكم الخاص بالتجسُّس العلمي»، وصورته هي: تسخير الكائنات؛ و«التحكم الخاص بالتجسُّس الاقتصادي»، وصورته هي: تحويج المستهلكين؛ و«التحكم الخاص بالتجسُّس الأمني»، وصورته هي: تَـمكين السلطات؛ و«التحكم الخاص بالتجسُّس الشخصي»، وصورته هي: تعظيم النفوس.

وكل واحد من هذه التحكمات الأربعة يؤذي الإنسان، إن كلا أو بعضا، مفضيا إلى استعباده؛ فالتحكم الأمني يؤذيه أشد ما يكون الإيذاء في جسمه وروحه؛ والتحكم

الاقتصادي يؤذيه في أخلاقه؛ والتحكم العلمي يؤذي في جسمه؛ والتحكم الشخصي يؤذيه في روحه.

الفصل الخامس

الفقه الائتماري وآفة التجسس

لقد حددنا الصفات التي تـُميّز المتجسِّس المعاصر والتي تجعل منه رقيبا فاقدا للحياء؛ وهذه الصفات هي: «الغلُوّ في المراقبة» و«النفوذ إلى باطن الإنسان» و«النفوذ إلى الحياة الخاصة» و«طلب الإحاطة بكل شيء» و«الرغبة في التحكم بكل شيء»؛ وفاقدُ الحياء إنسان ميّت، إذ لا حياة بغير حياء؛ فيتعيّن الآن أن نتساءل هل بالإمكان أن نُخرج المتجسِّس من هذه الصفات المميتة، ونجعل منه رقيبا حيِيا حيّا؛ والرقيب ذو الحياء هو الذي نخصّه باسمه «الشاهد»؛ فإذن هل يـُمكن أن نَنْقُل المتجسس من حال الاختيان التي هو فيها إلى حال الائتمان التي يتصف بها «الشاهد»، والتي تُعيد إليه حياءه؟

معلوم أن الفقيه الائتماري يجد بين يديه آيات كريمة وأحاديث شريفة متعلقة بالتجسس غاية في ظهور دلالتها، وعموم أحكامها، وبُعد أغوارها، كما يجد بين يديه حالات من تصرُّفات الصحابة غاية في الحكمة، بالإضافة إلى أقوال العلماء واجتهادات الفقهاء من السلف الصالح بهذا الشأن.

وحسبنا أن نُذكِّر هاهنا بالآية البيِّنة الآتية:

- «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ»[1].

كما نذكّر بالأحاديث النبوية التالية:

---

(1) الحجرات، 12.

- «إياكم والظن، فإن الظن أكذب الحديث، ولا تجسسوا، ولا تحسسوا، ولا تناجشوا، ولا تحاسدوا، ولا تباغضوا، ولا تدابروا، وكونوا عباد الله إخوانا»[2].
- «يا معشر من آمن بلسانه ولم يدخل الإيمان قلبه، لا تغتابوا المسلمين ولا تتبعوا عوراتهم، فإنه من اتبع عوراتهم يتبع الله عورته، ومن يتبع الله عورته، يفضحه في بيته»[3].
- «إنك إن اتبعت عورات الناس أفسدتهم، أو كدت أن تفسدهم»[4].
- «من ستر عورة، فكأنه استحيا مؤودة من قبرها»[5].
- «لو أن امرأ اطلع عليك بغير إذن، فحذفته بحصاة، ففقأت عينه، لم يكن عليك جناح»[6].

وقد استنبط الفقهاء من هذه النصوص الأصلية وغيرها جملة من الأحكام نصوغ بعضها في صورة مبادئ اعتمدوها في البت بصدد الطارئ من حالات التجسُّس، ونسميها بـ«**مبادئ ضبط التجسس**» هي كالتالي:

أ. **مبدأ تعميم النهي عن التجسس**؛ مقتضاه أنه لا يجوز، من حيث الأصل، لأي طرف، فردا كان أو جماعة، محكوما كان أو حاكما، أن يتجسس على غيره، كائنا ما كان، مهما تنوَّعت أشكال هذا التجسُّس، ومهما تعدَّدت أسبابه.

ب. **مبدأ حفظ الستر**؛ مقتضاه أن المسلم، بموجب إسلامه، إنسان مستور، فيتعين على كل مسلم أن يستر عورات أخيه متى انتهت إلى علمه من غير تجسُّس عليه.

ج. **مبدأ البراءة من الذنب**؛ مقتضاه أن الأصل، في المسلم، البراءة من الذنوب، حتى

---

(2) **صحيح مسلم**؛ **صحيح البخاري**؛ **سنن البيهقي**.

(3) **سنن أبي داوود**.

(4) **سنن أبي داوود**؛ **سنن البيهقي**.

(5) **سنن أبي داوود**.

(6) **صحيح البخاري**.

يثبت بالدليل خلاف ذلك.

د. **مبدأ حسن الظن**؛ مقتضاه أن نُحسِن الظن بالناس، ونَحمِل، على محامل حسنة، تصرُّفاتهم، معتقدين الخير فيهم، ما لم يَقُم لدينا الدليل على خلاف ذلك.

هـ. **مبدأ الحاجة إلى التبيُّن**؛ مقتضاه أن نتريَّث في القبول بخبر الشبهة ونتثبَّت بشأنه، حتى نقف على أمارات تُوصِّل إلى معرفة الحق، أو نتوصَّل إلى أدلة تثبت صدقه.

و. **مبدأ الأخذ بالظاهر**؛ مقتضاه أن لا نأخذ إلا بما ظهر للعيان، ولا نسعى إلى التنقيب عما لم يظهر، أيا كانت الوسيلة المستعمَلة في هذا التنقيب.

ز. **مبدأ احترام الخصوصية**؛ مقتضاه أن ما يأتيه الإنسان من أفعال في بيته أو في خلوته شأنٌ يخصُّه وحده ما لم يثبُت إضراره بالآخَرين، ولا بالمصلحة العامة.

ح. **مبدأ دفع أذى المتجسِّس**؛ مقتضاه أنه يحقّ للمتجسَّس عليه أن يدرأ عنه أذى المتجسِّس بالوسيلة التي تصرِف أذاه.

ط. **مبدأ الاستئذان**؛ مقتضاه أنه لا يجوز النظر إلى جوف البيت، خفية أو جهرة، حتى يأذن صاحبه بالدخول إليه.

1. الفقه الائتماري والغلو في المراقبة

لقد انتشر التجسس في المجتمع المعاصر إلى حد الشغف به، وتوسّل، في ذلك، بأدق الآلات وأخفى الآليات؛ وقد ميّزنا فيه بين «تـَجسُّس الأفراد»، ويشمل، على الخصوص، الصحافيين والقراصنة المعلوماتيين، و«تـَجسُّس المؤسسات»، وهي: «المؤسسة العلمية» و«المؤسسة الاقتصادية» و«المؤسسة الأمنية» و«المؤسسة العسكرية»؛ والظاهر أن في «مبدإ تعميم النهي عن التجسس» المذكور، مدعوما بقواعد شرعية أخرى، ما يـُمكّن الفقيه الائتماري من الفصل في هذه الأنواع المختلفة من التجسس.

1.1. تجسّس الأفراد

إذا كان الفقيه الائتماري، بموجب «مبدإ تعميم النهي عن التجسس»، يحرّم القرصنة

الإلكترونية، فإنه يلجأ إلى «آلية التفريق» في حق الصحافة، فيميّز بين الصحافي الذي يراقب الأشخاص الذين ظهرت أمارات إضرارهم بالمجتمع وبين الصحافي الذي يراقب الأشخاص الذين لم تظهر عليهم هذه الأمارات، فيجيز عمل الأول، بل قد يوجبه، في حين يحرّم عمل الثاني.

2.1. تجسّس المؤسّسات

إذا كان هذا الفقيه لا يتردّد في تحريم التجسس الاقتصادي، لأنه هَتكٌ صريح لحرمة المستهلك، فإنه قد يجيز التجسس العسكري بإطلاق، حمايةً للوطن من الأخطار الخارجية؛ أما التجسس الأمني، فلئن كان الأصل فيه التحريم، فإن هذا الفقيه قد يلجأ إلى «قاعدة الضرورة تبيح المحظورات»، فيجيز منه بالقدر الذي يدفع الضرورة؛ وأما في حالة التجسس العلمي، فيلجأ إلى «آلية التقييد»، فيجوِّز للعالم أن ينقِّب في الجسم، دفعا للمرض أو تَـحوُّطا له أو جلبا للصحة، ما لم يؤدّ هذا التنقيب إلى قتل نفسٍ أو تغيير خَلْقٍ.

لئن كانت هذه الأحكام الفقهية تفيد في أن تضبط «صورة» التجسس المعاصر ضبطا قانونيا، فإنها لا تفيد في ضبط «خصوصية مضمونه» ضبطا عمليا، ذلك أن هذا المضمون ليس مجرد فعل يأتي به المتجسِّس كما يأتي بأي فعل محظور آخر، بل هو عبارة عن فعل تدفع إليه **شهوة** المراقبة دفعا؛ فالمتجسِّس المعاصر غير المتجسس الذي تقدَّمه؛ **إذ أضحى يشتهي أن يراقب ويتلذذ بـمراقبته**، وهو ما لم يكن سابقه يفعله؛ فنسبة المراقبة إليه باتت كنسبة النظر إلى المتفرج؛ فكما أن المتفرج يشتهي أن ينظر ويستمتع بهذا النظر، فكذلك المتجسس يشتهي أن يراقب ويستمتع بهذه المراقبة؛ وكما أن التفرج اتسع نطاقه واستفحل شرُّه في المجتمع، حتى أضحى لكل واحد منه نصيب، قلَّ أو كثُر، فكذلك التجسس، بموجب أسلوب التتبع الغالب على الإعلام، امتد مجاله واستشرى فساده في المجتمع، حتى غدا لكل واحد منه قسط، شعُر به أو لم يشعر؛ والأصل في الشهوة أنها لا تزول بمجرَّد النهي، لأن انغراسها في النفس أقوى من أن يدفعه القول؛ كما أن الأصل فيما عمّت به البلوى أن يُترَكَ النهي عنه إلى حكمٍ غيره لا يزيله، لأن انتشاره أقوى من

أن يَحُدَّ منه الزجر.

فيلزم أن هذه الأحكام الفقهية التي تقف عند صرف أفعال التجسس، لا تكفي لنزع شهوة التجسس، لأن الشهوة بمنزلة الصفة، إذ هي استعداد راسخ في النفس، بل هي إلى الصفة الغريزية أقرب منها إلى الصفة المكتسبة؛ وصرفُ الفعل لا يترتب عليه، بالضرورة، صرف الصفة المكتسبة، ناهيك عن صرف الصفة الغريزية؛ فقد يترك الفردُ الفعلَ المحظور، ولا يترك الصفة التي يصدر عنها مِثلُ هذا الفعل؛ فقد لا يتجسس الصحافي، مَثَلا، على شخص بعينه نُهي عن التجسس عليه؛ لكنه يبقى مُمارسا لعادته في التجسس بالنسبة إلى غيره؛ والمطلوب هنا هو إخراج المتجسّس، لا من فعل من أفعال المراقبة، وإنما من صفة «الرقيب» إلى صفة أخرى، وهي صفة «الشاهد»، وليس إلى فعل من أفعال «الشهادة».

وليس هذا فقط، بل إن وصف «الشاهد» الذي ينبغي إخراج هذا الرقيب إليه ليس «الشاهد» بمعنى «الناظر»، ولا حتى بمعنى «الناظر الذي يُخبر عما نظر إليه»، وإنما بمعنى «الناظر الذي يُخبر عما نظر إليه إخبار **العدل**»، أي، بالاصطلاح، «**الشاهد العدل**»؛ وقد تقرَّر عند الفقهاء أن العدالة المطلوبة في الشاهد، إجمالا، هي عبارة عن ملازَمتين اثنتين: «ملازمة الدين» و«ملازمة المروءة»؛ غير أن هذه التفرقة المتداولة بين «الدين» و«المروءة» تَرِدُ عليها بعض الشُّبَه:

أ. أنها تُوهم بوجود تقابل بين «الدين» و«المروءة»؛ إذ أن ما يتعلق به الدين لا تتعلق به المروءة، كما إذا كان الدين يختص بضبط العلاقة بين الإنسان وربّه، والمروءة تختص بضبط العلاقة بين الإنسان وأخيه الإنسان؛ وهذا غير صحيح، لأنه لا شيء من تصرُّفات الإنسان إلا ويقع تحت حكم من أحكام الدين، والمروءةُ إنما هي جملة من هذه التصرفات التي يأمر بها الدين أو يندب إليها.

ب. أنها تُكرِّس التقابل الشائع بين «الدين» و«الدنيا»؛ إذ يُفهَم منه أن المروءة عبارة عن سلوك يختص بالتعامل الدنيوي، ولا علاقة له بالمعاملة الأخروية؛ وهذا لا يصح أيضا، لأن ذا المروءة يثاب على أفعاله كما يُثاب المطيع للأوامر الدينية.

ج. أنها تقلّل من شأن الأخلاق؛ إذ حدّ المروءة، على وجه الاختصار، أنها إتيان محاسن الأخلاق عن صفات قائمة بالنفس؛ وقد تقرّر عند الأصوليين أن محاسن الأخلاق هي من المصالح الكمالية التي لا يفسُد بتركها نظام مجتمع ولا يقع به حرج لأفراده؛ وهذا باطل كذلك، لأن الدين لم يأت إلى الناس إلا ليُصلح أخلاقهم كأحسن ما يكون الإصلاح؛ وكل أوامره ونواهيه تحتها أخلاق حسنة مطلوبة من كل واحد منهم ولو تفاوتت مراتبها.

بناء على هذه الاعتراضات، يتعيّن الجمع بين «الدين» و«المروءة»، فلا تكون هناك إلا مُلازمة واحدة تتحدد بها العدالة، وهي «**ملازمة الأخلاق**»؛ وبهذا، يكون الشاهد العدل عبارة عن «الشاهد ذي الخُلُق»؛ بل أكثر من هذا، إن خاصيَّة هذا الشاهد المتخلِّق ليس أن يشهد أفعال الناس ويشهد عليها من حيث هي كذلك، وإنما من حيث هي أخلاق ترفع إنسانيهم أو تحطُّها؛ وهذا يعنى أنه شاهد ائتُمِن على شهادته، بحيث يُسأل عن تحمّلها وأدائها، فيكون الشاهد العدل عبارة عن «**الشاهد المتخلِّق المؤتَمن**»؛ فالواجب، في نهاية المطاف، هو إخراج المتجسِّس من وصف الرقيب الذي تستبد به شهوته إلى وصف الشاهد الذي يزينه الخُلُق، ويحظى بالائتمان على شهادته؛ فتتفرع على هذا الواجب الجامع واجبات ثلاثة متطلباتُ تاليها أعلى من متطلبات سابقها، وهي، على الترتيب، كالآتي: «**تحرير المتجسِّس من دنيِّ شهوته**»، ثم «**تربيته على سنيِّ الأخلاق**»، فـ«**جعلُه يتحقق بالأمانة**»؛ فلولا تطهير النفس من الشهوة، لَما أمكن تخليقها؛ ولولا دخولها في التخلُّق، لَما أمكن أن تتحقق بالأمانة؛ ومن ثَمَّ، فإذا كان الفقيه الائتماري، بموجب وقوفه عند صور الأحكام، لا يقدر على أن يُخلِّص المتجسِّس من شهوة المراقبة، فهو بأن لا يقدر على تربيته على الأخلاق أوْلى، ناهيك عن أن يجعله يتحقق بالأمانة؛ فلا مطمع إذن في الانتقال من شهوة المراقبة لدى المتجسِّس إلى خدمة الأمانة لدى الشاهد عن طريق الفقه الائتماري.

2. الفقه الائتماري والنفوذ إلى الباطن

لا يكتفي المتجسِّس المعاصر بالنظر إلى ما ظهر من العورات، بل يُطلق نظره فيما

وُوري بالخِلْقة من هذه العورات، فضلا عما خَفِي منها باللباس؛ وهكذا، فقد ذهب ينظر إلى ما تحت اللباس، بل إلى ما تحت الجلد، بل تـَجاوز ذلك إلى النظر إلى داخل النفس.

يجد الفقيه الائتماري، في «مبدإ الأخذ بالظاهر» السالف الذكر، الأصل الذي يفرّع عليه أحكامه على هذه الحالات الثلاث في النفوذ إلى الباطن؛ فمقتضى هذا المبدإ أن التجسس على ما لا يظهر حرام؛ وبيـّن أن «ما لا يظهر» يشمل كل البواطن الممكنة، سواء كان الباطنَ الذي يُرى بالعين المجرَّدة أو الباطنَ الذي يُرى بالآلة المصنَّعة أو الباطنَ الذي لا يُرى بالعين المجردة، ولا بالآلة المصنَّعة؛ فاللباس الباطن الذي يضطر صاحبه إلى كشفه في المطارات أو غيرها هو من جنس الباطن الذي يُدركه البصر، فيلزم أن يكون حمله على هذا الكشف عبارة عن تـَجسُّس حرام؛ والجلد الذي هو من خَلْف اللباس والذي تُستخدم في الكشف عنه آلة الماسح الجسمي، وكذا ما تحت الجلد الذى تُستخدم فيه بعض أنواع القياسات الحيوية المغروزة في داخل الجسم هما من جنس الباطن الذي يُدرَك بالآلة، فيلزم أن يكون هذا الاستخدام، هو الآخر، تـَجسّسا حراما؛ أما القياسات الحيوية التي تُستخدم في الجانب المكشوف من الجسم كاليد أو الوجه أو العين، فيجوِّزها الفقيه على اعتبار أنها الطرق المأمونة المتَّبعة في التعرّف على هوية الشخص؛ وأخيرا باطن النفس الذي يُتوسَّل فيه بالحساب الآلي أو الفحص الدماغي هو من جنس الباطن الذي لا يُدرَك بالبصر ولا بالآلة، فيلزم أن يكون هذا الحساب أو الفحص تجسّسا حراما.

على الرغم من فائدة هذه الأحكام الفقهية في تنبيه المتجسّس على الحدود التي ينبغي أن لا يتعداها، فإنها لا تجعله يأخذ بها، فينتهي عن تجسُّسه؛ والسبب في ذلك هو أن بيان هذه الأحكام لا يؤتي ثماره، ناقلا المتجسس من وصف «الرقيب» إلى وصف «الشاهد» حتى ينهض الفقيه بشرطين: **أحدهما**، إبطال «مبدإ التعرف على الهوية» كما يتصوّره المتجسِّس؛ **والثاني**، إثبات «مبدإ صلة الستر بالحياء» التي لا يقيم لها المتجسِّس وزنا.

1.2. إبطال مبدإ التعرف على الهوية

يتذرع المتجسِّس بهذا المبدإ لكي يواصل تنقيبه عن خفايا الناس وطواياهم، مدَّعيا العمل في ظل المشروعية؛ ولما كان الفقيه الائتماري مستغرِقا في الجانب القانوني من

الأعمال، صار إلى التسليم بهذا المبدإ لفائدته القانونية؛ فلو قيل بأن كل المقاييس التي اتُّخذت، إلى حد الآن، في تحديد الهوية، على تقنيتها العالية، وُجدت بها معايب تُخلّ بهذا التحديد، وبأنه لا بد من ابتكار مقياس أكشَفَ للعورات لا يُخلّ به، فالراجح أن الفقيه الائتماري يجوِّزه بناء على هذه القاعدة أو تلك من القواعد الفقهية أو الأصولية الجاهزة؛ والحال أن «مبدأ التعرُّف على الهوية» كما غدا العمل به يُخلُّ، على الأقل، بمقوّمين من مقوّمات الهوية، مناقضا نفسه أو موصّلا إلى ما يناقضه؛ أحدهما: **«الائتمانية»**، فلا هوية بغير ائتمانية؛ والثاني، **«السرية»، فلا هوية بغير سرية؛ وبيان ذلك كما يأتي:**

1.1.2. الائتمانية شرط في الهوية؛ الأصل في الإنسان أنه كائن **«ميثاقي»**، إذ أُخِذت منه مواثيق مَغِيبا، ولا تزال تُؤخذ منه مَشهدا؛ ومن هذه المواثيق أن يشهد بلسانه على ما شهد بعينه، وأن يوثَق بشهادته إلى حين قيام الدليل على خلاف ذلك؛ والحال أن المتجسس على غيره بواسطة الرواقيب الحيوية لا يُقرُّ بهذه الصفة الميثاقية المميّزة للإنسان، منتهكا أحد أركان تكريمه الأصلي، **إذ لا يُشهده مطلقا على هويته**؛ وحتى ولو شهِد بها من تلقاء نفسه، لا يثق بشهادته، ولا، بالأحْرى، **يأتـمنه** عليها؛ والقاعدة المقررة أن الإنسان مؤتـَمن على ما يدَّعيه مـما هو في مِلْكه؛ وهل يـَملك الإنسان شيئا أكثر من هويته! فلئن جاز ائتمان الإنسان على ما يدَّعي نسبتَه إليه مـما هو تحت يده، فلَـأن يجوز أن يُؤتمن على هويته أوْلى! وعلى هذا، فإن الهوية التي تحددها الرواقيب الحيوية، على دقتها، هوية مختلَّة، لأن الائتمان على الشهادة مفقود فيها؛ لكن قانون التجسس يُصيّر الإنسان أشبه بالآلة الصماء منه بالحي الناطق، فتُصدَّق الآلة، ويُكذَّب الإنسان.

2.1.2. السرية شرط في الهوية؛ الأصل في الإنسان أنه كائن مستور غير مكشوف، حيا كان أو ميتا؛ والأستار التي أُلقيت عليه كثيرة قد يُرى بعضها بالعين المجردة أو العين المزودَّة بأدوات؛ وقد لا يُرى بعضها بالعين، مجردة كانت أو مزوَّدة، وإنما تُرى آثارها شأن الأخلاق؛ والحال أنه لا وجود للستر بغير وجود سرّ أو أسرار يُخفيها؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يكون للإنسان من الأسرار بقدر ما يكون له من الأستار، فيدخل السرّ في تحديد هويته دخول الستر فيه، فلا هوية بغير سرٍّ مستور؛ بيد أن المتجسس، مزوَّدا بكل ما استطاع من الرواقيب، لا يفتأ يهتك هذه الأستار، معتقدا أنه سوف يتوصَّل إلى

نزعها كلها؛ والحق أن هذا الاعتقاد باطل، لأنه لا ستار يُنزع إلا من ورائه ستار تحته سر يخفيه؛ فمهما نزع المتجسِّس من الأستار عن المتجسَّس عليه، لن يأتي عليها جميعا؛ والدليل على ذلك «النفس»، فهي عبارة عن بواطن لا تنفَد، وأغوار لا تُسبَر؛ وعلى هذا، فإن الهوية التي تُحددها الرواقيب، على تقدُّمها التقاني، تظل هوية مختلة، لأن عنصر «السرية» مفقود فيها؛ لكن قانون التجسس يُصيّر الإنسان أشبه بالجماد الصامت منه بالحي الناطق، فيردُّه إلى الظاهر ردَّ الجماد إليه .

ولا يقال إن المبدأ المذكور يتعلَّق بالهوية الفردية الخاصة، وليس بالهوية الإنسانية العامة، لأن هذه الهوية الأخيرة مشتركة بين جميع الأفراد، فلا تُعتبر في تحديد الهوية الفردية؛ فهذا الرأي باطل، وبيان بطلانه من وجهين: **أحدهما**، أن الخاص تقييد للعام، فلا يستقل عنه في تعريفه، فالهوية الفردية لا تُعقَل ولا تُحدُّ إلا بكونها هوية إنسانية خاصة؛ **والثاني**، بيان الخاص يحتاج إلى العامّ، فلا يستقل عنه في توضيحه؛ فمثلا، لا بد من الأخذ بـ«الشهادة» في التعرُّف على الهوية الفردية، لدلالتها على عقل صاحبها؛ والشهادة عنصر يندرج في الهوية الإنسانية؛ كما أنه لا بدّ من اعتبار «الباطن» في هذا التعرف، لدلالته على حياة صاحبه؛ والباطن، هو الآخر، عنصر يندرج في هذه الهوية العامة.

2.2. إثبات مبدإ صلة الستر بالحياء

لقد ذكرنا أن المتجسِّس يخلو من استعدادات الشعور بالحياء، فلا تجده في مختلف أنظاره إلا وقِحا متوقّحا؛ وهذه الوقاحة شاهد على موت قلبه، لأن حياته لا تكون إلا من وجود الحياء فيه؛ وما مطادرته للأستار ينزعها عن كل ما لا يظهر إلا ممارسة لهذه الوقاحة التي لا تقف عند حدّ؛ لذلك، لم يكن بوسعه مطلقا أن يُدرك الوظيفة الحيائية للستر حق الإدراك؛ فكان يتوجَّب على الفقيه الائتماري، قبل أن يُلقى إليه بأحكامه، محرِّما أو مبيحا، أن يُمهّد لها بالاستدلال على مسائل ثلاث تخصُّ هذا الشرط الثاني:

1.2.2. القيمة الخُلُقية للحياء؛ لئن كان الفقيه يَملك من الأحاديث النبوية ما يُبرز المكانة الرفيعة لهذا الخُلق، فإنه لا يقدر على إقناع المتجسس بهذه المكانة من وجوه؛ **أولها**،

أنه قلما يستنبط الأحكام ذات الصبغة القانونية من النصوص التي تناولت الأخلاق بصورة مباشرة، فضلا عن أنه يُنزل الجانب القانوني من الحكم رتبة تعلو على رتبة الجانب الخُلقي منه، فيكون كمن يريد أن يُقنع غيره بما هو نفسه غير مقتنع به؛ **والثاني**، أنه لم يُقِم العلاقة الموجودة بين الحياء والإيمان في هذه النصوص على أدلة عقلية تجعل المتجسِّس يوقن أن تركه الحياء إنما هو ترك للإيمان! وكم من متجسِّس يقبل أن يكون تاركا للحياء، ولا يقبل أن يكون تارك للإيمان، نظرا لاعتقاده بأن الإيمان ثراء وجداني، بينما الحياء ضعف انفعالي؛ **والثالث**، أنه لم يتعوّد التعامل إلا مع ما ينضبط من الأعمال، والحياء خُلُق غير منضبط؛ والأعمال غير المنضبطة لا يفيد فيها الاستدلال العقلي بقدر ما يفيد فيها الاقتداء العملي، على فرْضِ أن قدرة الفقيه على الاستدلال تتعدى الاستدلال بالنص إلى الاستدلال العقلي الذي يطالب به المتجسِّس والذي يراعي حيثياته الثقافية.

2.2.2. الصلة بين الستر والسر؛ لئن كان المتجسِّس يُدرِك أنه لا ستر إلا مع وجود السر، فإنه لا يلقي بالا لـحُرمة السِّر، فيحتاج الفقيه الائتماري إلى أن يُثبت له بالدليل العقلي ضرورة هذه الحُرمة؛ والغالب أنه لا يهتدي إلى هذا الإثبات؛ وإيضاح ذلك من أوجه، **أحدها**، أنه لن يأتي بهذا الإثبات من الطريق التي يمكن أن يقنعه بها، ألا وهي «الحرية»! ومَرَدُّ ذلك إلى كونه لم يتعوّد الاستدلال بالحرية إلا في نطاق معاملة «الرقيق»، بينما المتجسّس لا يكاد يقوّم أي شيء أو يستدل عليه إلا من جهة حفظه للحرية؛ وما حفظ الفرد لسره إلا شاهد على ممارسته لحريته؛ **والثاني**، أنه لن يأتي استدلاله من جهة «نسبية» السر، بادئا ببيان حدودها، وإنما من جهة «إطلاقيته» لقوة يقينه به؛ وحينها، لن يستطيع أن يدفع مزاعم المتجسّس بصدد هذه النسبية، لأنه يبنيها على تقلُّب أحواله وكثرة شواهده، فما كان يُعتبر، إلى زمن قريب، سرا مكنونا ، في مجتمعه، لم يَعُد كذلك، بل ضاق نطاق السر فيه، حتى صار قاب قوسين من الاضمحلال؛ **والثالث**، أنه لن يأتي استدلاله على أساس أن السّر إبعاد للآخَر كما يتصوَّره المتجسِّس، مبطلا أدلته على هذا الإبعاد الذي يجعل من السر مظهرا من مظاهر الأنانية، وإنما يأتيه على أساس أن السّر علامة قرب من الذات، إذ يدل على الخصوصية التي لا تتنافى مع وجود الغيرية؛ غير أن المتجسّس لا يرى الغيرية التي تساوي بين الأفراد إلا في إشراك الذات للآخَر فيما يخصها

من أنظار، والسر ليس إلا واحدا من هذه الأنظار.

3.2.2. الصلة بين السر والحياء؛ يرى المتجسِّس في المجاهرة بالسّر، شرا كان أم خيرا، إظهارا للصدق مع الذات، فضلا عن اقتناعه بأنه لا يجاهر بأسراره إلا من لا يخشَى على نفسه؛ فيحتاج الفقيه إلى أن يُقنعه بأن المجاهرة بالسر خروج عن الحياء؛ وهكذا، فقد يستدل على ذلك بالنص، وهو قول الأنبياء عليهم السلام: «إذا لم تستحي، فاصنع ما شئت»؛ فمما يصنعه الذي لا يستحيي هو أنه يفضح سره، على أساس أن الصلة بين السر والحياء، هنا، هي صلة تلازم من جانبين؛ غير أن المتجسس لا يقبل الاستدلال بالنص، فلا يفيد اللجوء إليه؛ وقد يستدل الفقيه على هذه الصلة بالحال الخاصة التي يكون فيها السر فاحشة من الفواحش، إذ لا يجهر بها إلا من قل حياؤه؛ ويبعد أن يقتنع المتجسّس بهذا الدليل، لأنه لا يرى في المجاهرة بالفاحشة إلا مزيدا من الصدق مع الذات، فضلا عن أن هذا الدليل ينطوي على فساد منطقي، وهو أن الخروج عن الحياء هنا لم ينتج عن المجاهرة من حيث هي كذلك، وإنما نتج عن المجاهرة بالفاحشة؛ فلو أن شخصا جاهر بسرّ ليس بفاحشة، فلا يُنعت بالضرورة بقلة الحياء.

والحال أن المطلوب في بيان الصلة المذكورة أن نستدل على أن الحياء يوجب حفظ السر، كائنا ما كان؛ وقد يُتوصَّل إلى هذا الاستدلال بطرق توجب تقديم الاعتبار الخُلقي على الاعتبار القانوني، وهو ما لا يسلّم به الفقيه؛ **أحدها**، أن كل ما هو أمانة يجب حفظه، ولا حفظ للأمانة بغير حياء، والسر أمانة، فيتسحيي المؤتَـمن عليه أن يفضحه؛ **والثاني**، أن السر «معنى» ينزل الرتبة القصوى في الباطن، وأن الحياء خُلق ينزل الرتبة القصوى في الظاهر، وأنه لا يحفظ المعنى الباطن إلا الخُلُق الظاهر الذي يكون في رتبته؛ فيلزم أن السر لا يليق بحفظه إلا الحياء؛ **والثالث**؛ معلوم أن الحق سبحانه وتعالى أقرب إلى الإنسان من نفسه؛ وما دام السر هو أنفذ «معنى» في باطن النفس، فيلزم أن الحق سبحانه أقرب إلى الإنسان من سره؛ ومعلوم أيضا أن أقرب ما يكون الإنسان من ربه عندما يكون ساجدا؛ وما دام الحياء هو أبرز خُلق في ظاهر الإنسان يُقربّه إلى ربّه، **فيلزم أن يكون الحياء سجودا**؛ ولـمّا كانت نسبة السر إلى الباطن كنسبة الحياء إلى الظاهر، بحيث لا يقدر على حفظ السر إلا الحياء، وجب أن يكون **الحياء عبارة عن سجود السّر للحق**

سبحانه.

وهكذا، يتبين أن الفقيه الائتماري لم ينتقد تصوُّر المتجسس لـ«مبدأ التعرف على الذات»، ولا استطاع أن يثبت «مبدأ صلة الستر بالحياء»، متعثرا في استدلالاته على المسائل الثلاث: «القيمة الخلقية للحياء» و«الصلة بين الستر والسر» و«الصلة بين السر والحياء»، إما لعدم اعتباره لمسلّمات المتجسّس، وإما لعدم إنزاله الأخلاق المكانة التي تستحقها؛ لذا، لا يمكن أن توصِّله هذه الاستدلالات إلى إقناع المتجسّس بأحكامه الشرعية، فضلا عن أن تورّثه وصف الشاهد.

3. الفقه الائتماري والنفوذ إلى الحياة الخاصة

لا مراقبةَ للناس بلغت مبلغ التجسُّس المعاصر في النفوذ إلى الحياة الخاصة من حيث الطرق التي اتبعها والمفاهيم التي روَّجها، مفضيا إلى التشويش على الفرق بين الحياة الخاصة والحياة العامة؛ وتَجلَّى هذا التشويش في **تعميم الحياة الخاصة وتخصيص الحياة العامة**؛ ومن أبرز الطرق التي اتبعها هذا التجسس أنه خصّص لكل فرد من أفراد المجتمع ملفّا يجمِّع فيه كل المعلومات التي يُمكن استقصاؤها عنه، وأنه ساق بعض الأفراد ذوي المكانة العالية إلى التجسُّس على أنفسهم، عملا بمبدإ الشفافية.

مما لا شك فيه أن الفقيه الائتماري يستند، في حكمه على التجسس النافذ إلى الحياة الخاصة، إلى «مبدإ احترام الخصوصية» السابق ذكرُه؛ فيُحرِّم أن يُعمَّم إنشاء الملفات المعلوماتية على جميع أفراد المجتمع، أيا كانت الجهة التي تلجأ إليها: أمنية كانت أو اقتصادية؛ أما اللجوء إلى مبدإ الشفافية، فلا يجيزه في إطلاقه الذي صار يدعو إليه بعضهم، والذي أضحى بمثابة ممارسة فضول النظر الذي يضرُّ بحرمة الفرد؛ ولكنه يجيز العمل بهذا المبدإ مقيَّدا، حاصرا له في نطاق الكشف عما يمكن أن يحاسَب عليه المرء من الأعمال، تحصيلا للنزاهة واتقاء للفساد أو عما يكون عظة أو عبرة يستفاد منها؛ وقد يضرب له أمثلة من معاملة الرسول، صلى الله عليه وسلم، الخاصة لأزواجه أمهات المؤمنين التي نص عليها القرآن الكريم، وأيضا من معاملة الخلفاء الراشدين، رضوان الله عليهم، لوُلاتهم وعُمَّالهم على بلاد المسلمين.

لكن هيهات أن يتخلى المتجسِّس المعاصر عن ملفاته التي يُحصي بها الأنفاس، لأنها مصدر اطمئنانه على دوام سلطانه إن كان دولة أو على زيادة أرباحه إن كان مقاولة! أما مطلب الشفافية، فلا شك أن المتجسِّس يتلقى تقييدَه بالقبول، لأنه معني بالاستجابة له، لأن الأصل في تقرير هذا المبدإ هو مراقبة المسؤولين؛ فبقدر ما يضيق نطاق هذا المطلب الذي يوجب عليه التجسس على نفسه، يكون في سعة من أمره؛ وبقدر ما يكون في حلٍّ من الشفافية فيما يتعاطاه من التجسس على الآخَرين، يكون مطلق اليد في التجسس عليهم، وملء ملفاتهم بأخصّ معلوماتهم؛ وهكذا، فحكم الفقيه لا يُخرجه البتَّة من تَـجسُّسه، وإنما يُثبّته فيه، وإلا كان ينبغي أن يرفع التقييد عن الشفافية في حق المسؤول المتجسِّس، لحصول اليقين بتعديه الحدود في تَـجسّسه، بحكم وظيفته أو منصبه نفسه، فيجوز اقتحام مكتبه ومسكنه، كشفا عن بيِّنات مظالمه.

لكن من أين للفقيه الائتماري أن يُفتي بِـمِثل هذا الحكم، وهو نفسه، أحد ضحايا هذا التجسس؛ فالمسؤول المتجسِّس، داخليا كان أو خارجيا، لا يتعقب أخباره وأسراره داخل وطنه وخارجه فحسب، بل أيضا يُخضعه لسلطانه الذي لا تَـحدُّه الحدود الجغرافية، طوعا أو كرها، حتى بات لا يُفتي إلا بما يزيد هذا المسؤول تـماديا في تجسُّسه، من حيث يدري أو لا يدري.

وبَدل أن يبادر الفقيه إلى مواجهة هاتين الصورتين من صور التجسس، وهما: «التجسس الـمِلفي» و«التجسس الذاتي»، مستنبطا أحكاما ظنية قد يجد المتجسِّس من يُفتي بضدها، فما كان أجدرَ به أن يأخذ باليقين في التصدي لهما، وهو، بالذات، جملة القيم التي تتصل بهاتين الصورتين في التجسس والتي يتفاخر بها المتجسِّس، زاعما أنه لا تَقدُّم للإنسانية بدونها؛ ونحصي من هذه القيم ثلاثا أساسية، وهي: «حفظ الحرية الخاصة» و«الحق في النسيان» و«الخضوع للمساءلة»، فلننظر كيف يـُمكن أن نَحُدّ من غلواء تصرفاته التجسسية، انطلاقا من هذه القيم.

1.3. حفظ الحرية الخاصة

لا يتعلق المواطن المعاصر، بدءا من المتجسس نفسه، بشيء قدر تعلّقه بحريته، معتبرا

أنه نالها بفضل تاريخ طويل من التضحيات بالنفس والنفيس، وأنه انتزعها من كلتا السلطتين: الدينية والدنيوية؛ فيتوجب التصدي لتجسُّسه من هذه الجهة كما يلي:

1.1.3. أنه لا حرية بغير خصوصية؛ لا يـُمكن أن يوجد مواطن بغير أشياء يُخفيها عن الأنظار؛ وأقلُّ هذه الأشياء كل ما يـُمكن أن يخجَل منه، أو يُسقطه في أعين الآخرين: مناقصَ كانت أو فواحش أو أمراضا، بل قد تشمل أشياء لا يخجل منها البته، ولكنه لا يريد أن يطَّلع عليها أحد، مثل هواياته أو علاقاته أو مشروعاته؛ وقد يجد، في عدم اطلاع غيره عليها، استمتاعا أو امتيازا أو استغناء؛ وليس لأية جهة، سلطة كانت أو مقاولة، الحق في أن تحشر نفسها في هذه الأشياء الخاصة، طلبا للتحكم أو التوجيه؛ والحال أن المواطن لا يكون له من الحرية، في أي مجتمع، إلا بالقدر الذي يستطيع أن يحيا حياته كما يشاء في ظل هذه الأشياء التي تـُمثّل خصوصيته؛ وهكذا، يكون **حفظ المواطن لخصوصيته شرطا في تـمتُّعه بحريته.**

2.1.3. أنه لا حرية بغير ملكية الجسم؛ يعتقد الفرد أن أقرب شيء ظاهر للعيان إليه هو جسمه، حتى إنه لا يُتعرَّف عليه، ذاتا مستقلة، إلا به؛ كما يعتقد أن هذا القرب يـمنحه مِلكية جسمه، فيحق له، بموجب هذه الملكية، أن يفعل به ما يشاء، بل إن تـَمتُّعه بالحرية يكون بحسب قدرته على التصرف بجسمه؛ فيلزم أن مشاركة غيره له في هذا التصرُّف من غير ضرر أوقعه، ولا جُرم اقترفه، هو اعتداء على حريته؛ لكن انتشار الرواقيب في كل مكان، متتبعة كلَّ تحركاته وتنقلاته، تُصوّرها كيف تشاء، وكذا تعرُّضه للجس اليدوي في المحطات بغير إذنه، وللتصوير العلني لبعض أعضائه في المطارات بغير رضاه؛ كل ذلك يُعتَبر مشاركة له في التصرف بجسمه، فيكون عدوانا على هذه الحرية.

3.1.3. لا حرية بغير صميمية الباطن؛ إذا كان الفرد يتعرّف عليه غيرُه بواسطة جسمه، فإنه يتعرف هو على نفسه بواسطة باطنه؛ إذ يكون شعوره بباطنه أقوى من شعوره بجسمه، حتى ولو سبق نظره إلى جسمه ابتداء أو بواسطة؛ فلا يبعد أن يرى في صورة جسمه صورةً غير صورته، فيحتاج إلى أن يطمئنه باطنه عليها؛ ولما كانت علاقة الفرد بباطنه علاقة صميمية، لزم أن يتحقق، على مستواه، بحرية أعمق من الحرية التي

يتحقق بها على مستوى جسمه؛ وتقوم هذه الحرية العميقة في كون باطنه، أصلا، غير منظور إليه ولو أنه مشعور به، بينما جسمه، أصلا، منظور إليه، حتى ولو فقد الشعور به؛ فإذا ما طمعت جهة من الجهات في أن تنظر إلى ما لا يُنظَر إليه من باطنه، فلا يكون أضر منها بهذه الحرية الصميمية، ولا أجْنى منها على صاحبها؛ وليس ذاك لقدرتها على الوصول إلى مبتغاها ــ لأن ذلك محال، فحدُّ الباطن أنه لا يظهر أبدا ــ وإنما لثبوت جرأتها على انتهاك حرمة الباطن الذي هو سرٌّ بين الفرد ونفسه، سرٌّ لا أخص منه ولا أخفى.

2.3. الحق في النسيان

لقد أدرك المواطن أنه، بموجب تكاثر وسائل المراقبة وتواتر المعلومات عبر وسائط الاتصال، يحتاج، أكثر من أي وقت مضى، إلى أن يتمتع بالحق في أن تُسحب، من شبكات التواصل وملفات المعطيات، بعض المعلومات الخاصة به التي قد تضرُّ به؛ وقد أُطلِق على هذا الحق في سحب هذه المعلومات «**حق النسيان**»؛ ولم تظهر المطالبة بهذا الحق إلا بعد إصرار المتجسِّس على حفظها، كأنها قدرُ صاحبها الذي لا يزول؛ وقد يكون هذا النسيان على أنواع مختلفة:

1.2.3. نسيان الأعمال الجنائية؛ إذا كان المواطن قد اقترف عملا جنائيا ونال جزاءه، منتشرا خبرُه في وسائل الإعلام والاتصال، فازدجَر به من ازدجَر، واعتبَر به من اعتبر، وتاب هو منه توبة نصوحا، فهل يبقى هذا العمل يطارده لسنين طوال، لا مطاردة الذكرى الأليمة التي يتجدد معها ندمه، بل مطاردة التشهير الدائم الذي يدعوه إلى اليأس من قبول المجتمع له؟ لم يكن هذا التشهير قط جزءا من العقوبة التي اتُّخذت في حقه، حتى يستمر بعد تنفيذها عليه، بل هو أمر طارئ عليها تسبَّب فيه اكتساح الإعلام والاتصال واتخاذ الملفات المعلوماتية؛ فإذا كان الأمر كذلك، وجبت المبادرة إلى صرف هذا الأمر الطارئ، وإلا كان حفظ المتجسِّس لهذه المعلومات في المواقع والأدراج ظلما في حق المواطن، وقد أنهى عقوبته واستقامت سيرته.

2.2.3. نسيان المعلومات المختلَقة؛ إذا كانت الشبكات مفتوحة لإبداء الآراء وتبادلها

ونقد الآخَرين وتقويمهم، فقد يتجاوز هذا النقد أو التقويم حده، فيسيء إليهم، مشوِّها سمعتهم، إن اتهاما لهم أو إلقاء للشبهة عليهم أو اغتيابا لهم أو نـَميمة فيهم أو استهزاء بهم، كل ذلك بحجة مـُمارسة حرية التعبير وحق الانتقاد؛ حتى لو فرضنا أن الذي تَعرّض لهذه الإساءة، قام بالردِّ عليها وبيـَّن افتراء ما نُسب إليه، فلا يُوقِف ذلك، بالضرورة، مفاعيل هذه الإساءة، بدليل أن المتصفّح للشبكة قد يقف عليها، ولا يقف على الرد عليها، فيحسبها صدقا وعدلا؛ وعلى هذا، فأقل ما يجب في حق الـمُساء إليه أن تـُمحى هذه المعلومة الكاذبة من مواقعها أو من إحالات محركات البحث عليها؛ هذا، إن لم يكن قد تلقَّفها ملفه التجسسي لكي تخلد فيه إلى حين الحاجة إليها.

3.2.3. نسيان المعلومات المكشوفة عن اختيار؛ ليس من شك أن مستخدمي شبكات التواصل، لا سيما الشباب منهم الذين عُرفوا باسم «**المواليد الرقميين**» أو قل «**الجيل الرقمي**»، يُلقون فيها، عن طواعية، بأخبار وأسرار وصور خاصة بهم لا يبالون، حين إلقائها في هذه الشبكات، بمآلاتها في مستقبل أيامهم، ولا بآثارها في مصائرهم؛ وقد ينتهي الأمر ببعضهم إلى أن يتبيـن أن المعلومات التي كشفها ما كان ينبغي له أن يكشفها، إما لأنها قد تُستخدم بغير إذنه أو لغير صالحه، بل ضده كأن تُـحشَر في الملف التجسسي الذي أُفرد له، أو لأنها تسيء إلى غيره مـمن يرتبط بهم كأبنائه، أو لأن مشاهدتها أضحت تزعجه؛ فإذا كان لا يتمكن من محو هذه البيانات من الموقع الأصلي، ولا من منع محرك البحث من أن يحيل عليها، فسوف يكون في ذلك إيذاء صريح له، إذ أضحى هذ الوضع يُلزمه بما كان، في الأصل، مخيَّرا فيه، فضلا عن إيذاء من كان لا يريد أن يؤذيهم.

3.3. الخضوع للمساءلة

لا ريب أن «مبدأ المساءلة» الذي قام عليه المجتمع الديمقراطي جعل المواطنين يراقبون مُـمثليهم، إن هم وفوا بوعودهم والتزموا بمشاريعهم ولم ينجروا إلى قضاء مآربهم، كما جعل الممثلين يراقبون المسؤولين في حكوماتهم، إن هم نفذوا القرارات والقوانين المتخذة ونهضوا بواجباتهم ولم يستغلوا نفوذهم ويقعوا في شِراك الفساد؛ فإذا كانت مساءلة الممثلين النيابيين والمسؤولين الحكوميين واجبة في النظام الديمقراطي،

فالمنطق يقضي بأن تكون مساءلة الذين تولوا التجسس على الأفراد والجماعات أوجب، وبيان ذلك من الجوانب الآتية:

1.3.3. انتهاك حرمة الخصوصية؛ الأصل في المتجسِّس أن لا يحترم لفرد عوراته، أخبارا كانت أو أسرارا أو أحوالا؛ إذ تكفيه الظنون الواهية والشكوك الوهمية ليقتحم على المواطن بيته، كاسرا لأبوابه، عابثا بمحتوياته، مزعجا لأهله، ناهيك عن ألوان الإهانة والعنف التي يلقاها هذا المواطن ولـمَّا يثبت عليه أي شيء؛ هذا، إن لم يعمد المتجسّس إلى بث الرعب في الحي بأسْره، كأنما وجود هذا الفرد فيه أمارة واضحة على اشتراك السكان معه فيما لا يزال من باب التوهم المحض؛ وقد لا ينصرف من الحي، تاركا سكانه لحالهم، حتى يكون قد دسَّ فيهم عيونا ترقب الحركات وردود الأفعال أو أوجب على بعضهم الإبلاغ بأي شيء يشتبهون به؛ ومعلوم أنه لا أضر بكرامة المواطن من أن تُنتهك، خفيةً، خصوصيتُه، فما الظن إذا انتُهكت على مرأى ومسمع من غيره! إذ تَنزَع منه ذاتيته التي عنوانها هذه الخصوصية، وتُسقطه إلى رتبة الشيء الذي لا باطن له؛ فلا خلاف في أن الذي يصل به عمله إلى هذه الدرجة من انتهاك الحقوق يكون أجدر من غيره أن يُسأل عما اقترفه.

2.3.3. انتهاك الحقوق والقوانين؛ لا أحد أجرأ على انتهاك الحقوق والقوانين من المتجسِّس من جهات عدة؛ **أحدها**، أنه يأتي أعماله، إن في السر أو العلَن، طلبا للمعلومات التي تدين أصحابها؛ فلا يتورّع عن تخطي حقوق المواطنين التي تعرقل وصوله إليها واستبداده بها، بل لا يعبأ بالواجبات التي تنشأ عنها؛ **والثاني**، أنه لا يتردد في التلاعب بالقوانين، تأويلا وتطبيقا، بل في تجاوزها متى اعترضت أغراضه في التجسُّس؛ أضف إلى ذلك أنه قد يوعز إلى المؤسسات المعنية أن تتخذ تدابير جديدة، بل أن تُصدر قوانين تعدّل القوانين السابقة أو يقدّم لها مشروع قانون جاهز، كل ذلك لكي يبرئ سابق أعماله الانتهاكية، أو يـُمهّد لنفسه الطريق لمزيد التجسس، **لأن عين المتجسس لا تنام؛ والثالث** أن مخالفات المتجسِّس للقوانين تجد لها في الأوساط الرسمية من يتستر عليها، أو يهوّنها؛ هذا، إن لم يُنكرها بالمرّة، وإلا فلا أقل من أنه يلتجئ إلى الاعتبارات الظرفية لتبريرها وحشرها في باب الضرورات التي تبيح المحظورات؛ ويأتي، في مقدمتها، الاعتبار الأمني،

حتى إن التجسس الأمني أضحى هو القانون الذي يعلو، ولا يُعلى عليه؛ ومن ثَمَّ، فلئن وجب أن يحاسَب الذي ينتهك الحقوق، لإيقاعه الضرر بالأفراد، فإن محاسبة مَن ينتهك القوانين ينبغي تكون أوجب، لأن في هذا الانتهاك إضرارا بالمجتمع بأسره.

3.3.3. إتيان خفي الانتهاك؛ الأصل في العمل التجسسي أن يكون عملا باطنا أو خفيا، حتى ولو تطوَّر إلى عمل ظاهر كما في حالة اقتحام البيوت، لأن ما ظهر من العمل إنما يُخفي غرضا ينبغي أن يظل سرا مكتوما؛ وقد يتعمد المتجسِّس إظهار جانب من عمله بقصد التضليل، حتى لا يُتفطَّن إلى هدفه الحقيقي، أو بقصد صرف الأنظار عن الانتهاك الشنيع الذي يمارسه على أسرار الآخرين؛ وإذا كان يأتي، في الظاهر، من الأفعال ما يؤذي به المتجسَّس عليه أشد الإيذاء ، فما الظن بما يأتيه منها في الباطن؛ والعجب أن المتجسِّس، بقدر ما ينتهك أسرار الآخَرين، يحرص على حفظ أسراره؛ وحتى يتوصل إلى كشف أسرار غيره وحفظ أسراره في ذات الوقت، فلا سبيل أنسب لذلك من باطن الأفعال التي تبقى في طيّ الكتمان، فيندفع في الإتيان بها بقوة،؛ وبيّنٌ أن إحاطته لهذه الأفعال الباطنة بالكتمان لا يرجع إلى كونها تختص بمزايا لا ينبغي الكشف عنها أو إلى كون تسرُّب أخبارها يضر بمصالح البلاد، وإنما إلى كونها بلغت من انتهاك الحقوق والقوانين درجة لا مزيد عليها، شاهدةً على فقد المتجسِّس لأخلاقيته، بل لإنسانيته بقدر ما أفقدتها للمتجسَّس عليه شدةُ إيذائه له؛ ومن كانت أفعاله الظاهرة، على ندرتها، شرٌّ لا يُحتمل، وكان شرّ أفعاله الباطنة، على كثرتها، أضعافَ هذا الشر الظاهر، لم يُساوِه أحد في واجب الخضوع للمساءلة عن أفعاله، كبيرها وصغيرها، جليّها وخفيّها.

ممّا تقدم، يتبيّن مدى استهتار المتجسِّس بالقيم الثلاث: «الحرية الخاصة» و«الحق في النسيان» و«الخضوع للمساءلة» التي يدّعي أن النظام الديمقراطي بُنى عليها؛ والظاهر أن الاستدلال على هذا الاستهتار، وجوها وشرورا، لن يجعله ينتهي عنه، ولا، بالأحْرى، أن ينقله إلى رتبة الشاهد العدل، لأن هذه الرتبة توجب تحصيل الحياء، وهو له فاقد بحكم موت قلبه، لأن حياة قلبه لا يبعثها الاستدلال، لا الاستدلال بالنص، ولا الاستدلال بالعقل، وإنما يبعثها **الدخول في العمل** كما سوف يتوضح في موضعه؛ ولكن يبقى أن الاستدلال على استهتار المتجسس بالقيم التي يتباهى بها ينفع في الكشف

عن تناقض منطقه، وخساسة عمله، وازدواج تعامله، ولَهْثه وراء مصالحه، منبّها له على الدرك الأسفل الذي سقط إليه، ومُضعفا ثقته بأدلته على صواب اختياراته وصلاح حياته.

4. الفقه الائتماري والإحاطة بكل شيء

لقد استبدَّ همُّ المراقبة بالمتجسِّس المعاصر إلى درجة أنه لم يعد يُرضيه تتّبع عورات المتجسَّس عليه فحسب، بل يريد **أن** يكون دائمَ النظر إليه، **محيطا بكل شيء يخصه**؛ وهكذا، فقد تصوَّر في البداية إنشاء سجن على شكل راقوب يرصد كل شيء صادر من السجين، داعيا إلى تعميمه على المؤسسات الهامة: عامة كانت أو خاصة؛ لكن أتى من بعده من تبيَّن أن المجتمع كلَّه آخذ في الخضوع إلى رواقيب يشكّل مجموعها راقوبا محيطا لا يهدف إلى التأديب كسابقه، وإنما يهدف إلى التنظيم؛ إذ يؤلف بين منافع الأفراد الخاصة وبين المنفعة العامة؛ بل جاء في إثره من ادعى أن العالم كله أضحى تحت هذه المراقبة الشاملة، وأن الراقوب المحيط الذي يناسب نظامه الديمقواطي ليس «الراقوب الاستشرافي» الذي يكون فيه الناظر غير منظور، وإنما «الراقوب الـمُتساوي» الذي يكون فيه الناظر منظورا؛ ولا يخفى حكم الفقيه في هذا المتجسس الذي لا تنام عينه؟

فإذا كان التجسس على عورة واحدة لفرد واحد حراما، فالتجسُّس على عوراته كلّها أوْلى بالتحريم، بل يُعدّ كبيرة من الكبائر لِـما يترتب عليه من دائم الانتهاك للخصوصية الذي أشبَه الاغتياب الدائم؛ أما التجسس على المجتمع كله، أفرادا ومؤسسات، فهو من أكبر الكبائر لواسع مفاسده العامة، ناهيك عن التجسس على العالم بأسره، استشرافيا كان أو استوائيا؛ بل، أسوأ من ذلك، أن هذا التجسس بأصنافه الثلاثة ــ الفردي والمجتمعي والعالمي ــ يقوم به وصف خاص لا يقوم بغيره، وهو «الإحاطة»؛ فلا جرم أن الفقيه يجد في هذا الوصف وصفا يختص بالله عز وجل، إذ هو وحده الذي يحيط بكل شيء؛ فلا يُوصف به الإنسان إلا على سبيل المجاز، لأن المراد به «الإحاطة الكلية»، وإلا فيُعدُّ استعماله في حقه شِرْكا بيّنا، والشرك أكبر الكبائر.

فواضح أن وقْع هذه الأحكام على المتجسِّس قد يكون بعكس ما يأمله الفقيه؛ فقد

يَـمضي في تـَجسُّسه وكأنه لم يَسمعها منه، نظرا لأنه يعتبر أن المراقبة الشاملة أمر لم يَعُد الإنسان مخيَّرا فيه، بل أضحت هذه المراقبة واقعا لا يرتفع، وما لا يرتفع تجب إباحته؛ لذا، كان يتعين على الفقيه، لا أن يُبادر بإصدار فتاويه الفاصلة دفعة واحدة وللوهلة الأولى، وإنما أن يُـمهّد لها باستدلالات تُبيـّن مفاسد هذه المراقبة، وتُبطِل مزاعمه في وجوبها ووجوب صفة الإطلاق التي اتصفت بها، حتى إذا أطلعه على أحكامها الفقهية، جعله يشعُر بوقوع المسؤولية عليه، إن أخذا بها أو تركا لها؛ إذ الدور المنوط بالفقيه الائتماري ليس أن يُلقي بالأحكام في كل مسألة مسألة، من شاء عمل بها ومن شاء نبذها، بقدر ما هو أن ينشيء لدى المكلَّف الشعور بالمسؤولية بالنسبة إليها، لأن تحصيل هذا الشعور يكفي لأن يُشغل ذمة المكلَّف ويفرّغ ذمته، فكيف إذن نهيئ المتجسِّس لكي يتحمل مسؤوليته فيما يجري من طغيان المراقبة؟ قد نتوصل إلى هذا التهييء بحمله على الإقرار بحدوده، فيتحمَّل تبعات إرادة تعدّيها؛ ونخص بالذكر من هذه الحدود ثلاثة هي: «ادعاء الألوهية» و«ادعاء الشهادة» و«ادعاء الإحصاء».

1.4. ادعاء الألوهية

بقدر ما يستنزل المتجسِّس المعاصر الألوهية من رتبتها، يقوم بنسبتها إلى نفسه، منتحلا أوصافها؛ وواضح أن هذا الانتحال شاهد على بلوغ هذا المتجسس نهاية الوهم التي تكشف عن غروره بقدر ما تدل على فساد تصوّره للألوهية، وبالتالي على تهافت أدلته على المراقبة المحيطة؛ وإيضاح ذلك من الوجوه الآتية:

أ. أن الصفات الإلهية التي يضيفها المتجسِّس إلى ذاته، وهو يـُمارس تـَجسُّسه بواسطة راقوبه المحيط، لا يمكن أن يَتوصَّل إلى معانيها من تلقاء ذاته، لأن فطرته طمَسها طول التعامل مع الأسباب المادية، ولا بقوة عقله، لأن عقله، حتى لو فرضنا سلامته، لا يستطيع أن يُدرك إلا ما هو بقَدْر الإنسان؛ إذ لا يتأتى له هذا الإدراك إلا بعد أن يكون قد جرَّب ما جرَّب أو بنى ما بنى على ما جرَّب؛ والحال أنه من المحال أن يكون له أي حظ في تجربة معنى «الألوهية»، ولا في بنائه على هذه التجربة، لأن الألوهية، بموجب حدها وحقيقتها، تباين الإنسانية مباينة مطلقة.

ب. أن المتجسِّس يمارس عمله من علٍ، باعتبار أن «العُلُو» يُمكِّن بصره من أن يُهيمن على مجموع المتجسَّس عليهم، بحيث إذا زاد عددهم، احتيج إلى مزيد العلو؛ غير أنه يتوهّم أنه، بفضل صفة «العلو» التي نسبها إلى بُرجه، قد شابه الإله في صفة «التعالي»؛ فكما أن التعالي يجعل الإله مفارقا لمخلوقاته، فكذلك العلو، بحسب ظنه، يجعله يفارق مرقوبيه؛ وشتان ما بين الصفتين! فإذا كان العلو يزيد وينقص بحسب عدد المرقوبين، فالتعالي هو العلو اللامتناهي الذي لا زيادة معه ولا نقصان مطلقا؛ فالإله متعال عن الإنسان بإطلاق، مع كونه أقرب إليه من نفسه.

ج. أن المتجسِّس يمارس عمله مستترا، باعتبار أن «الاستتار» يُمكِّنه من حمل المتجسس عليهم على تصوّره مراقبا لهم على الدوام، حتى وإن غاب عن مكانه في البرج؛ غير أنه يتوهَّم أنه، بفضل صفة «الاستتار» التي نسبها إلى ذاته، قد شابه الإله في صفة «الاحتجاب»؛ فكما أن الاحتجاب يجعل الإله يرى مخلوقاته، وهم لا يرونه، فكذلك الاستتار، بحسب ظنه، يجعله ينظر إلى مرقوبيه، وهم لا ينظرون إليه؛ وشتان ما بين الصفتين؛ فإذا كان الاستتار يُخفي الغائب كما يُخفي الحاضر، فإن الاحتجاب هو الاستتار اللامتناهي الذي لا غياب معه مطلقا؛ فالإله محتجب عن الإنسان بإطلاق، مع كونه حاضرا معه.

2.4. ادعاء الشهادة على الناس

يدَّعي المتجسّس أن نظره ليس كسائر الأنظار المستطلِعة، وإنما يختص دونها بكونه ينزل رتبة «الشهادة»، مضيفا إلى نفسه صفة إلهية أخرى، وهي: صفة «**الشهيد**»، مع العلم بأن الإله سبحانه «شهيد» بمعنيين على الأقل: «شاهد لكل شيء» و«شاهد على كل شيء»؛ وهذا الادعاء باطل من وجوه:

أ. أن المتجسّس لا يستحيي أن يزعم أن له عينا كعين الإله، حتى إنه عمد إلى رسم عين على جدار برجه، زاعما أنها عين الإله؛ حقا، إنه يراقب حركات وسكنات نزلاء الراقوب، أفرادا كانوا أو مجتمعات أو العالم بأسره؛ وقد يذهب إلى أبعد من ذلك، فيُخمّن أن هذه المراقبة تُحدث آثارا بالغة في نفوسهم، حتى يُخيَّل إليه أنهم استبطنوا

عينه استبطانهم لعين الإله، وكأنه ينظر إلى دواخلهم نظره إلى خارجهم؛ ولا شك أن من يظن بنفسه قوة تأثيرية بهذا الوصف إنـما تَغرُّه نفسه، حاملة له على الطغيان.

ب. أنه يزعم أنه لا يشهد من يشهد إلا ليشهد عليه؛ أي أنه لا ينظر إلى الآخَرين لمجرد النظر، بل ليخبر بـما نظر إليه، بيانا للحقيقة؛ وهيهات أن يكون لهذا الزعم حظ من الصحة، مهما قلّ! ذلك لأن شرط الشهادة أن يكون المتجسّس إنسانا عدلا، وهو أبعد ما يكون عن العدل؛ فلم يتوصَّل إلى ما توصّل إليه من المعلومات إلا بهتك الحرمات، بدءا بحرمة الخصوصية وانتهاء بحرمه القانون؛ فلا هو قام بشرط التخلق الذي يوجب عليه أن يكون مستقيم السيرة، ولا هو قام بشرط الائتمان الذي يوجب عليه أن يقدّم أداء واجباته على أخذ حقوقه.

ج. يزعم المتجسِّس أنه لا بدَّ أن يكون هو الشهيد الذي ليس فوقه شهيد، لأن الحاجة تدعو إلى تقليص عدد المتجسِّسين، زيادةً في ضبط الشهادات، وإلا فلا أقلَّ من أن يكونوا تحت إشرافه، فلا يُشهَد كما يُشهَدون، ولا يُشهَد عليه كما يُشهَد عليهم؛ وهذا الزعم لا يَخصُّ من ثبتت له الرئاسة عليهم، بل كل متجسِّس هو، عند نفسه، غير مشهود ولا مشهود عليه، حتى ولو وُظِّف ما وُظِّف من المتجسّسين لتعقّبه، لراسخ اعتقاده **بأن المتجسّس ناظر غير منظور**، فيظل يعمل على أن لا يُنظر إليه، لا مـمّن ينظُر إليهم فحسب، بل كذلك من أولئك الذين لا يَنظُر إليهم؛ وهذا الشعور بأن أعماله غير مشهودة، ولا مشهود عليها، يُفقده القدرة على تقويمها، لأن المعرفة بوجود نظَر الآخَر وحكمه هي الأصل في هذا التقويم؛ لذلك، لا تراه إلا مُصِرّا على تجاوز الحدود، فقد أضحى في عمىً عنها.

3.4. ادعاء الإحصاء

على الرغم من أن المتجسِّس المعاصر يتذرع، في تتبُّعه لعورات الناس، بكل ما تسمح به الظروف التي يمارس فيها تجسُّسه من الأسباب المختلفة، يبقى الغالب عليه هو تجميع كل المعلومات عن كل واحد من أفرادهم، ناسبا إلى نفسه صفة إلهية أخرى، وهي: «**الـمُحصي**»؛ وهذه النسبة، هي الأخرى، باطلة، وبيان بطلانها كما يلي:

أ. مهما بلغ المتجسس من التغلغل في عمله والتفنن في وسائله، فلن يتجاوز إحصاؤه ما تعلَّق بظواهر الأجسام، على فرض أنه لا يستحيي أن يتتبَّع أصحابها حتى عند قضاء حاجاتهم الحيوية؛ أما الضمائر وبواطن النفوس، فإنها تبقى مُمتنعة عليه، حتى ولو سعى إلى اقتحامها بفحص الدماغ أو استخدام الحساب، لأن أسرار العلاقة بين الجسم والنفس لا تزال، إلى حد الآن، عصيَّة على الأدوات التقانية الفائقة التي يستخدمها التجسس العلمي؛ فما الظن بالنفس وقد تخلّصت من الشهوات، وتزكت بالطاعات، فصارت روحا طاهرة لا يربطها بالجسم إلا انتظار مسمًّى أجلها، وإلا فهي تسبح في عالم ملكوتي لا تجرى عليه قوانين المادة البتة!

ب. إذا كان المتجسس يُجمّع كل المعلومات عن الناس، فلا ينطلق، في ذلك، من مبدإ إحصاء أعمالهم، حتى تُعرَض على رؤسائه، فيكافئ كل واحد من أصحابها على قدْر عمله، إن شرا فشر، وإن خيرا فخير، وإنما ينطلق من مبدإ الاتهام لهذه الأعمال؛ وحتى بعد فحص المعلومات المجمَّعة والتيقن من براءة أصحابها، فإن شبح الاتهام الذي سُلّط عليهم ابتداء يبقى يطاردهم؛ إذ، بدل من أن تلغى هذه المعلومات بالمرة وتُمحى من أي سجل يتعلق بهم، فإنها تظل على حالها من التخزين في قواعد البيانات أو تودع أبناكا خاصة لهذا الغرض إلى أجَل غير مسمًّى؛ فيتبيَّن إذن أن تعداد المعلومات الذي يباشره المتجسِّس ليس له من الإحصاء شيء، لأن الأصل في الإحصاء هو براءة المعلومة المحصية، بل الثناء على صاحبها متى لم يقم أقوى دليل على خلافها، بينما تعداد المتجسّس، الأصل فيه هو اتهام المعلومة المحصية، بل تجريم صاحبها متى لم يقم أدنى دليل على خلافه.

ج. إن علاقة المتجسس بالمتجسَّس عليه ذاتُ اتجاه واحد، إذ يقوم بتعداد المعلومات بدون رضى المتجسَّس عليه، بل بغير علم منه، لأنه، أصلا، ناظر غير منظور؛ وبقدر ما يجهل المتجسَّس عليه ما هو معرَّض له من التجسس، يكون قدر المعلومات المجمَّعة؛ فإذا اشتد جهله، ازداد قدر المعلومات المتخلسة منه، فيحرص المتجسِّس على حفظ هذا الجهل أطول مدة ممكنة إلى حين أن يظفر بأمارة تبعث على الشبهة؛ أما إذا افتضح أمر هذا التجسُّس، فإنه لا يزال يقنع المتجسَّس عليه بقبوله، موهما إياه بأنه ليس هو

المقصود به، وإنما الآخرون، إلى حدّ أن يجعله يتخيل أن الكاميرة لا تتوقف عنده بقدر ما تتوقف عندهم؛ فأين هذا من الإحصاء! إذ أن الإحصاء علاقة متبادلة بين الـمُحصي والـمحصَى، حتى ولو تفاوتت رتبتاهما، إذ يعلم الـمُحصَى أن أفعاله تُحصى له، ويرضى بهذا الإحصاء ليقينه بعدل الـمُحصي، لأنه لا يكون إلا شاهدا أمينا؛ فإذا ما تبادلا دوريهما، فأصبح الـمُحصي مُحصىً والـمُحصَى مُحصِيا، وجب أن يقوم بالـمُحصَى ما قام بالـمُحصِي من وصف العدل؛ أما إذا كان الـمُحصي لأعمال الإنسان هو الحق سبحانه وتعالى، فما حُرِم الإنسان من تعاطي إحصاء أفضاله لـما فيه من الثناء عليه سبحانه، لكن لاتناهي هذه الأفضال بـما لا يطاق أعجز الإنسانَ عن هذا الإحصاء بإطلاق كما هو عاجز عن أن يثنى عليه حق الثناء؛ فإذن لا مُحصِي بحق إلا الله جل جلاله، فله وحده القدرة على أن يثنى على نفسه.

5. الفقه الائتماري والتحكم بكل شيء

لقد تبيـَّن أن الغاية من التجسس بأنواعه المختلفة هو التحكم في المتجسَّس عليه، وأن هذا التحكم يختلف باختلاف هذه الأنواع؛ فالتجسّس العلمي يهدف إلى **تسخير الكائنات**، جاعلا من الآيات مجرَّد ظواهر ومتعاطيا تغيير الخلق والتشبه بالخالق سبحانه؛ والتجسس الاقتصادي يهدف إلى **تحويج المستهلك**، وذلك بتزيين العمل التجاري والدفع إلى الاستهلاك وبث روح الاستمتاع؛ أما التجسس الأمني، فيهدف إلى **تـمكين السلطة**، متعاطيا إخفاء الأهداف الحقيقية ومـمارسة التخويف وتجريم المواطنين والتفريق بينهم؛ وأما التجسس الشخصي، فيهدف إلى **تعظيم النفس**، ساعيا إلى جلب نظر الآخَر ومـمارسة التناظر[7] وتبادل أنظار الآخَرين.

قد يلجأ الفقيه الائتماري في هذه الأصناف الأربعة من التحكم إلى التفريق بين الأهداف المرسومة له وبين الوسائل المتَّبعة في تحقيقها، فيفتي في غالب الأهداف بغير ما يفتي به في الوسائل؛ فلا شك أنه يحكم بالجواز على هدف التحكم العلمي الذي هو

(7) جلْبُ النظر من الجانبين.

تسخير الكائنات، مستدلا بآيات التسخير التي وردت في القرآن الكريم؛ لكنه لا يجيز أغلب الوسائل التجسسية التي يتوصَّل بها العلم إلى هذا الهدف؛ كما أنه يحكم بالجواز على هدف التحكم الأمني الذي هو تَـمكين السلطة، بل يحكم بالوجوب في بعض الظروف، اتقاء للفتنة، مستدلا بالآيات والأحاديث التي تفيد طاعة أولى الأمر؛ لكنه يحرّم بعض الوسائل التجسسية التي تتوصَل بها السلطة إلى التمكين لظهور ضررها بالمصلحة العامة كأن تَظنَّ جميع المواطنين مجرمين بالقوة، ويجيز بعضها بموجب قاعدة «الضرورات تبيح المحظورات»؛ وأما هدف التحكم الاقتصادي الذي هو تحويج المستهلك، فيبادر إلى تحريمه؛ لكنه قد يجيز بعض الوسائل التي تتوصل بها المقاولة إلى هذا الهدف كتحسينها للعمل التجاري، في حين يُحرِّم بعض الوسائل الأخرى التي تحمل على الاستهلاك لذاته أو على الاستمتاع المطلق؛ وأما هدف التحكم الشخصي الذي هو تعظيم النفس، فقد يَحكُم عليه بالكراهة أو بالتحريم، سادّا الذرائع إليه لحصول المفسدة منه.

على الرغم من أهمية هذه الأحكام الفقهية التي تَـحُدّ من مفاسد التحكم، فيَبعُد أن تجعل الفئات المتجسِّسة تنصرف عن تَـحكّماتها، لأن الأهداف المتوخّاة منها تبدو لها، لا محمودة فحسب، بل أيضا خادمة لتقدم الحضارة الإنسانية؛ فتسخير الكائنات يجعل الإنسان يسود الطبيعة، متصرفا فيها كيف يشاء؛ وأيضا تحويج المستهلك يجعله يطلب السعادة، ويسلك إليها طريق الرفاهية؛ وأما تـمكينُ السلطة، فإنه يوطِّد دعائم الأمن والاستقرار الضروريين للنمو والازدهار؛ وأخيرا، يجعل تعظيم النفس الإنسان يُبرز مواهبه وقدراته، ويحقق ذاته ويفرض وجوده. ولـمَّا كانت هذه الفئات ترى في هذه الأهداف أفضل ما يـُمكن أن يتوصَّل إليه الإنسان للارتقاء بحضارته، هانت في أعينها المخالفات القانونية والآفات الأخلاقية التي فد تتسبَّب فيها الوسائل المتخذة في تحصيل هذه الأهداف، فاندفعت في استعمالها، طبقا لمبدإ تبرير الغاية للوسيلة.

وحينها، لا يبقى في الإمكان إلا الاعتراض على هذا المسلك «الميكيافيلي» من داخل الثقافة نفسها التي تنتمى إليها هذه الفئات التجسّسية؛ ويبدو أن أحد وجوه هذا الاعتراض هو بيان كيف أن هذه الأهداف التحكمية تفضي إلى قلب القيم التي تدّعي هذه الفئات الأخذَ بها، وبناءَ حضارتها عليها، وكيف أن هذا الانقلاب في القيم لا يقف

عند حد الانتقال من القيمة الأصلية إلى القيمة التي تضادّها، مع حفظ الحنين إلى القيمة الأصلية، بل يتعدى ذلك إلى حمل المواطن على التعلق بالقيمة المضادة، ونسيان القيمة الأصلية، على أساس أن الزمن طواها؛ ولـمّا كان هذا المواطن يتمسك بحقه في الحرية إلى درجة أنه يرُدّ إليه حقه في الكرامة، فليس أفضل من قيمة الحرية توضيحا لهذا الانقلاب الذي أضحت معه القيمة المضادة أوْلى بالاعتبار من القيمة الأصلية؛ ومن ثَمَّ، لـمّا كانت القيمة التي تضادّ «الحرية» هي «العبودية»، فقد صار يُنظر إلى الانقلاب إليها على أنه أمر توجبه الظروف الموضوعية، بل صار يُضفَى عليها من التبريرات والتأويلات ما يجعل «العبودية» تبدو وكأنها قيمة إيجابية، بل يجعلها تزدوج بضدها المفقود أي الحرية، كأن، في هذا الانقلاب، انقلابين اثنين: أحدهما، **انقلاب من «الحرية» إلى «العبودية الإجبارية أو الكرهية»**؛ والثاني، **انقلاب من «العبودية الإجبارية أو الكرهية» إلى «العبودية الاختيارية أو الطوعية»**؛ فلنُبرز بعض الجوانب التي تجعل كل واحد من هذه الأهداف التحكمية الأربعة يَسلُك بالمواطن هذا المسار الانقلابي الذي ينقله من الحرية إلى العبودية الاختيارية، بطريق العبودية الإجبارية.

1.5. تسخير الكائنات والعبودية الطوعية للظاهر من الأشياء

جعل المتجسِّس العلمي من «عالم الظواهر» مجالا لـممارسة الحرية في البحث؛ إذ فصَل هذا العالم عن كل الاعتبارات التي تُعرقل، في نظره، هذه الممارسة الحرة، قيما أخلاقية كانت أو معاني روحية؛ وطفق يتصرف في هذه الظواهر، وهو مُسرَّحُ العقل ومطلَقُ اليد، فتوصَّل إلى ما توصَّل إليه من اكتشافات واختراعات مذهلة جعلت المواطنين يشعرون بأنهم أضحوا يتمتعون **بحرية كيانية** لم تَسبق للأمـم من قبلهم؛ إذ تخلَّصوا من قيود طالما فتكت بحياتهم، أمراضا كانت أو أوبئة أو مجاعات، كما تخلَّصوا من حدود طالما ضيَّقت عليهم فضاءهم، فصاروا يطوون الأرض طيا، ويـَمخرون البحر مخرا، ويخرقون الجو خرقا؛ ولايزال المتجسِّس العلمي على سراح عقله وإطلاق يده في مجال الظواهر، حتى نفذ برواقيبه، العملاقة منها والدقيقة، إلى كل ما استطاع من الكائنات، جامدها وحيها، ومن الآفاق، علويها وسفليها، فجعلها كلها طبقات من الظاهر بعضها فوق بعض، كل ظاهر يستر ظاهرا من تـَحته بلا نهاية؛ وما يُطلق عليه اسم «الباطن» ليس إلا الظاهر

المستور، حتى إذا رُفع هذا الستر، بدا في كامل ظاهريته.

وما وضْعُ الإنسان بهذا الشأن إلا كوضع غيره من الكائنات؛ فهو، الآخر، مردود إلى نسق منضود من الظواهر؛ وما يُنسب إليه من حياة داخلية لا يعدو كونه جزءا مخصوصا من هذه الظواهر المنضودة، جزءا يقبل أن تُرفع عنه أستاره، وسوف تُرفع عنه متى وُجدت الرواقيب المناسبة له؛ فلما رأى المواطنون أن هذا المتجسِّس، وقد اتخذوه قدوة لهم، يقف عند الظواهر لا يتعداها إلى غيرها، صاروا إلى الاعتقاد بأن الظاهر مستغن بنفسه، وأن العلم منحصر في القدرة على تسخيره؛ فما كان منهم إلا أن استسلموا لسلطان هذا الظاهر، وارتضوه طريقة لهم في أعمالهم ومعاملاتهم لا يَعْدُونه إلى ما عداه، بل لا يُسلّمون بوجود سواه؛ وهكذا، فبعد أن كانوا يشعرون بحريتهم نابعة من داخلهم، ويَضيقون بالتسخير الذي يُهدّد إرادتهم ولو فيه منافع لهم، أضحوا **يشعرون بهذه الحرية آتية من خارجهم**، ولا يجدون في التسخير ما يضر بإرادتهم، مادام الداخل هو، في نهاية المطاف، عبارة عن خارج مستور بخارج من فوقه، والإرادةُ عبارة عن ضرورة من ضرورات هذا الخارج.

2.5. تحويج المستهلك والعبودية الطوعية للزائل من البضائع

جعل المتجسّس الاقتصادي من «عالم المادة» مجالا لممارسة حريته في الإنتاج؛ إذ قطع صلة هذا العالم بكل الأسباب التي تحول، في ظنه، دون ممارسته لحريته الإنتاجية ولو على حساب القوانين والأخلاق، فطفق يُخرج من المتنَجات ما تشتهيه الأنفس، ويعرض في الأسواق من السلع ما تلذه الأعين، حتى إذا اطمأن المواطنون إلى قدرته على تلبية حاجاتهم الضرورية لمعاشهم وتوفير الرغائب الضرورية لراحتهم، خطا خطوة أخرى معهم؛ فاشتغل بالتحبب لهم وتحبيب بضائع أخرى لم يكونوا راغبين فيها ولا محتاجين إليها، مزينا لهم فوائدها لمطاعمهم وملابسهم ومساكنهم، ومشغّلا آلة الإشهار إلى أبعد حد، فضلا عن تسهيلات الدفع التي يقترحها عليهم.

ولا يزال على هذا التحبب لهم وتزيين منتجاته لهم، حتى يستدرجهم إلى طلبها، مورّثا فيهم الشعور بالحاجة إليها كأنما يعمل على أن يعيد تربيتهم على الاستهلاك؛ ولا يكادون

يفرغون من استهلاك ما زيّن لهم، حتى ينقلهم إلى بضائع جديدة تشعرهم بأن سابقاتها لم تكن بنفس مواصفاتها ومنافعها، فيضطرون إلى أن ينتقلوا عنها إلى ما جدّ من السلع، جاذبا أنظارهم إليها، وهكذا دواليك، حتى يصيروا، من تلقاء أنفسهم، يهرعون إلى الأسواق ويسارعون إلى المعروضات ويسألون عن المنتظَرات؛ ولا تلبث خيالاتهم، وهم يرون تدفُّق البضائع وتَـجدُّدها بغير انقطاع، أن تنشط وتشتد شهواتهم، فيبادرون إلى طلب الغائب منها، بل استصناع غير الموجود منها، شعورا منهم بأن أمتعتهم ومقتنياتهم قد تقادمت وزالت فائدتها، وأنه لا بد من أن تُستبدل بخير منها، إن حداثة في المواصفات أو زيادة في المنافع، بل تتسارع وتيرة شعورهم بالتقادم في مشترياتهم، فلا تكاد تأخذ مواقعها في بيوتاتهم، حتى يراودهم طائف اليوم القريب الذي تزول ملاءمتها لذوق العصر؛ فلا يتخلصون من بضائع أو أمتعة لم تَعُد تُثير شهواتهم أو تجلب أبصارهم، حتى تستعد نفوسهم من جديد للتخلص مـمّا استبدلوه مكانها، على وجود مزاياه الحالية، فأضحوا أشبه بالأطفال الذين لا تكاد أعينهم تقع على لعبة، حتى يرموا باللعبة التي فى أيديهم، مُصرِّين على الحصول على اللعبة الجديدة.

وهكذا، فبعد أن كان المستهلكون يشعُرون بضغط الحاجات المتقلبة عليهم ويتأففون بأسرها لنفوسهم، أضحوا يشعرون الآن بأنه لا حرية لهم إلا في إظهار قدرتهم على تكييف أذواقهم بحسب أذواق عصرهم؛ فاستبدلوا بتكاثر الحاجات الذي ظل يستعبدهم على كُرهٍ منهم تقلّبَ الأذواق الذي ارتضوا، عن طيب نفس، استعباده لنفوسهم؛ ومعلوم أن الذوق إحساس لا يدوم، بل سرعان ما يزول ليخلُفه ذوق يزول مِثْل زواله؛ وعليه، فقد آل الأمر بالمستهلكين أن يختاروا، بمحض إرادتهم، التعبد للزائل من متاع الحياة.

3.5. تمكين السلطة والعبودية الطوعية للقائم من السُّلط

جعل المتجسس الأمني من «المجتمع» مجالا لممارسة حريته في حفظ «الأمن القومي»؛ إذ قطع هذا المجتمع عن الأسباب التي قد تحول دون ممارسته لهذه الحرية بإطلاق، قانونية كانت أو أخلاقية؛ فشرَع يثبّت رواقيبه في كل موقع، ويعلن، من فترة إلى أخرى، عن ضبط مجرمين أو إيقاف مشبوهين أو اكتشاف ناشط الخلايا ونائمها؛ وقد يدّعى

أنه لولا دائم يقظته، لتعرّض المجتمع لمخاطر عظمى، طلبا لاستعادة ثقة المواطنين، إن كانت مهتزة أو مفتقَدة، أو لتجديدها وتوسيعها، إن كانت موجودة أو منشودة، أيا كان النظام الذي هو في خدمته، لأنه لا شيء تتساوى فيه الأنظمة، على تضارب مسالكها ومصالحها، كتساويها في معالجة القضايا الأمنية؛ حتى إذا اطمأن المواطنون إلى سهر السلطات القائمة على أمنهم، قطع بهم المتجسّس شوطا آخر، فصار يحذرهم من إحداق الأخطار بهم من كل جانب، باثّا في قلوبهم الخوف من المجهول، مستغلا أدنى حادث عنف حتى ولو وقع خارج المجتمع، أو مُرسلا فيهم شائعات تزيدهم رعبا؛ وإذا استولى الخوف الشديد على النفوس، تَمسكت بالقائم من السلطات تمسّك الغريق بمنقذه، لا تُميز بين صالحه وفاسده، ناسية أنها كانت ساخطة على تعبيده لها بغير حق.

ولا يزال المتجسِّس يستثمر هذا الخوف الذي استبد بالمواطنين، مقررا ما شاء من الإجراءات غير المعهودة، ومُمرّرا ما شاء من القوانين غير المسبوقة، والمواطنون يُسلِّمون ويؤيِّدون وممثلوهم عليهم يزايدون؛ إذ يبتغون أن يكون ربحهم ربحين: إرضاء السلطة القائمة من جهة، وإظهار حرصهم على أمن مواطنبهم من جهة ثانية، لعل حظوظهم في الانتخابات تعيدهم إلى مقاعدهم في المجالس؛ ولا يزال المتجسس على هذه الحال في تغذية الخوف وتقوية القانون، حتى يحيط المواطنين بسياج من التدابير التي تجعلهم أشبه بالسجناء في رواقيبهم، بل أشبه بالحيوانات في حظائرهم؛ ومع ذلك، تجد المواطنين يستطيبون هذا المآل الاستعبادي الذي صاروا إليه من شدة خوفهم؛ فقد فعل الرعب بنفوسهم ما فعل، حتى أصبحت العبودية داخل الراقوب خيرا لهم من الحرية خارجه.

وهكذا، فبعد أن كان المواطنون يشعرون بأن السلطات القائمة أفقدتهم حريتهم بدوام تجسُّسها على تصرفاتهم وتحركاتهم، تَمكينا لنفوذها في مجتمعهم، بل كانوا ينكرون تعبيدها لهم، مطالبين بإصلاحها من أساسها، بل بإسقاطها بالمرة، فها هم باتوا لا يشعرون بإمكان مزاولة حريتهم إلا في ظل الخضوع لمزيد إجراءات التجسس عليهم ومزيد الضبط لشؤونهم، ولا يفكرون ألبتة في تغيير القائم من السلطات، بل صارت لهم هذا المتسلِّط القائم بمثابة الضامن لوجودهم، فضلا عن حريتهم، فكيف لا يطيعونه

باختيار منهم، كما يطيع العبيد مولاهم!

4.5. تعظيم الذات والعبودية الطوعية للوارد من المعلومات

جعل المتجسّس الشخصي من «الشبكة العنكبوتية» مجالا لممارسة حريته في الاتصال، غيرَ مكترث بالاعتبارات القانونية والأخلاقية التي قد تُقيِّد هذه الممارسة؛ فأخذ يستخدم هذا الراقوب المحيط في استدراج الآخَرين، باسم التواصل والترابط والتناظر، وبدعوى انحسار رقعة العالم، إلى أن يفتحوا له قلوبهم؛ وحتى يُطمئنهم على سلامة قصده، ويستجلب واسع ثقتهم به، فإنه يُطلعهم على أخبار أو أسرار من عنده تكون، في الغالب، مختلَقة أو مشوَّهة؛ حتى إذا اطمأنوا إليه بسبب ما ورد عليهم من ظاهر المعلومات الخاصة، اندفعوا، بدورهم، في الكشف عن أخبار أو أسرار أو صور تتعلق بخصوصياتهم؛ ولا يزال هذا المتجسِّس يستزيد من معلوماتهم الخاصة بدقيق الأساليب التي قد لا يتفطنون إليها، مطَّلعا على مزيد عوراتهم ومعايبهم، حتى يقعوا أسْرى له بما كشفوه له من خصوصياتهم، فلا يأمنون أن لا ينقلها إلى غيرهم، وإلا فلا أقل من أن يتعاظم عليهم، إذ ما يعرفه عنهم يجعل له سلطة عليهم.

ولكي يدفع الشكوك عن تَجسُّسه ويصرف التخوفات والحساسيات من تدفُّق المعلومات، ينتقل بهم إلى طور أبعد في هذا التواصل، متعاطيا من المعلومات ما يجعل «المتواصلين» يقتنعون، تدريجيا، بأن الخصوصية، في هذا العالم المكشوف، أضحى ضررها أكثر من نفعها، إذ تثير الشبهات حولهم وتدعو إلى الظنون بهم؛ فخير لهم، لحماية أنفسهم، أن يدفعوا عنهم هذه الشكوك المجانية بأن يعمّموا معلوماتهم على الجميع، ولا يخصون بها أحدا دون آخر، فضلا عن مستجدّ اقتناعهم بأنه ينبغي تحرير المعلومة، ولا سبيل إلى تحريرها إلا برفع السرية عنها؛ وعندها، يأخذون في التقليل من شأن الفروق بين حياتهم الخاصة وحياتهم العامة إلى أن يبلغ درجة التشويش الذي تضمحل معه الحدود بينهما؛ فتراهم، حينئذ، ملازمين للارتباط الرقمي ليل نهار، في خلوة بأنفسهم، حتى ولو وُجدوا بين أظهر مواطنيهم، لأن عالمهم الافتراضي عاد مخترِقا أو ملابسا للعالم الواقعي، لا يَفتُرون عن استقبال ما يَرد عليهم من المعطيات، مبادرين إلى الرد عليه،

حتى ولو في أوقات عملهم، ومنتظرين أن تتوالى الردود، فرحين بـما ورد عليهم منها، حتى ولو كانت ردودا سلبية، بل قد يصل فرحهم إلى حد الافتتان بها،، شعورا منهم بإثبات ذواتهم؛ فقد ولَّى عهد المتجسس الشخصي الواحد، وجاء عهد الكثرة المتكاثرة من «المتواصلين» الذين يتجسَّس بعضهم على بعض، دفاعا عن مبدإ الاشتراك في المعلومة، إذ باتت ملكا مشاعا.

وهكذا، فبعد أن كان مستعملو الشبكة العنكبوتية يشعرون بضيق كبير من احتمال التجسس عليهم، حتى عند مجرد اطلاعهم على بعض الصفحات عن طريق محركي البحث، ناهيك عن التصرف بـمعلوماتهم بغير إذنهم وتسخيرها لأغراض قد تضر بهم، فها هم اليوم أضحوا يشعرون بأنهم لا يمارسون كامل حريتهم، إلا عندما لا يبالون بـما يُلقون به في الشبكة من شذرات خصوصياتهم، إذ حسبهم أن يتعلقوا بـما يتلقونه من ردود عليها؛ إذ الوارد عليهم من المعلومات أحبُّ إليهم من الصادر عنهم كأن المعلومة الخصوصية هي معلومة الآخر، لا معلومة الذات أو، إن شئتَ قلتَ، كأن الخصوصي هو خصوصي الآخر، لا خصوصي الذات.

وعلى الجملة، فإن العبودية الإجبارية الناتجة من تسخير المتجسس العلمي للكائنات لا تلبث أن تتحول إلى عبودية اختيارية للظاهر من الأشياء، باعتبار أن هذا الظاهر لا باطن تحته؛ كما أن العبودية الإجبارية الناشئة من تحويج المتجسس الاقتصادي للمستهلك لا تلبث أن تتحول، بدورها، إلى عبودية اختيارية للزائل من البضائع، باعتبار أن هذا الزائل يشي بتطور الذوق؛ وكذلك العبودية الإجبارية المترتبة على تـمكين المتجسس الأمني للسلطة القائمة لا تلبث أن تتحول، هي الأخرى، إلى عبودية اختيارية للقائم من السّلطات، باعتبار أنه لا وجود لأفضل منه؛ وأخيرا إن العبودية الإجبارية الحاصلة من تعظيم المتجسس الشخصي لنفسه، بموجب المعلومات التي ظفر بها، لا تلبث أن تتحول، هي كذلك، إلى عبودية اختيارية للوارد من المعلومات لدلالته على خصوصية أقوى من خصوصية الذات.

● خلاصة الكلام في هذا الفصل الخامس أن إخراج الإنسان المعاصر من حال الخيانة إلى حالة الأمانة يوجب مقاومة ظاهرة «التجسس» التي هي من أشنع التحديات الأخلاقية التي تتعرض لها الإنسانية؛ وقد حددناها بخصائص خمس، وهي: «الغلو في المراقبة» و«النفوذ إلى باطن الأشياء» و«النفوذ إلى الحياة الخاصة» و«طلب الإحاطة بكل شيء» و«الرغبة في التحكم بكل شيء»؛ وقد ظهر أن الطريق الذي يسلكه الفقيه الائتماري في دفع هذا التحدي لا يوصّله إلى إخراج الناظر من هذه الصفات، ذلك لأنه طريق يكتفي باستنباط الأحكام وإصدار الفتاوى، إن تحريما أو تكريها أو تجويزا؛ وتقع هذه الأحكام والفتاوى على المتجسِّس موقع الأوامر التي تضرّ باستقلال إرادته، وهو أحرص ما يكون على صونه أو موقع الأقوال المجرَّدة التي لا يرى أنها قادرة على أن تثنيه عن قبيح فِعاله؛ فيلزم أن «الفقه الائتماري» ليس بوسعه أن ينقل الإنسان المعاصر من الحالة الاختيانية إلى الحالة الائتمانية.

الفصل السادس

الفقه الائتماني وآفة التجسس

إن المتجسِّس الذي هو محل اهتمامنا، مَثَلُه مَثَلُ المتفرج، هو ابن الحضارة المعاصرة؛ والحضارة المعاصرة، مهما قيل في الثناء على غزير منافعها، ومهما نراه من واسع مكاسبها، تظل **حضارة أموات**، لا حضارة أحياء، لأن الحياة **نور** محله الروح التي هي نفخة إلهية، ولا نور للروح مطلقا بغير وجود **الحياء**؛ وهذه الحضارة، بإقرار صانعيها، خرجت من الحياء؛ فيلزم أن **الأرواح فيها انطمست أنوارها**؛ ولو مَلكت هذه الحضارةُ أنوار الأكوان الظاهرة كلَّها، فلا تقدر على إعادة هذه الأرواح إلى الحياة؛ والمتجسِّس الذي هو ابن هذه الحضارة الخارجة من الحياء، فقدَت روحُه نورَها الذي به حياتها؛ لذا، **فلا مطمع في أن يعود إليه نور الحياة إلا بأن يعود إلى خُلق الحياء**.

وما الرواقيب الكاشفة التي يتوهّم المتجسِّس أنها **مصابيحه** التي تُنير له الأشياء، جليّها وخفيّها، إلا أسباب تحجُب عنه حقائق هذه الأشياء، فضلا عن حقيقة نفسه، إذ لا تنير إلا ظاهرَها الذي ردّ إليه كل شيء؛ أما الباطن الذي من تَحته والذي هو السر في ظهوره وسبب الحياة فيه، فلا تورّثه هذه الآلات إلا احتجابا وإظلاما؛ فهي كاشفة للظاهر، لكنها حاجبة للباطن؛ وحجبُها للباطن بقدر كشفها للظاهر؛ فلا ينفعه أن يُكثر من أعداد الرواقيب، موسِّعا نطاق استعمالها، بل تُغرقه هذه الكثرة في ظلمات بعضها فوق بعض: فهناك الظلمات الناتجة عن امتناع بواطن الأشياء على رواقيبه، وهناك الظلمات الناتجة عن اعتقاده بأن هذه الرواقيب توصِّله إلى هذه البواطن، متوهِّما أنها مجرَّد ظواهر مستورة، وأن رواقيبه قادرة على رفع أستارها، حتى إذا غشيته هذه **الظلمات** والأوهام المركومة من كل جهة، صار لا يهتدي في قراراته ولا تدابيره؛ فكلما اتخذ قرارا أو تدبيرا،

آل إلى نقيض ما تصوَّره وخطّط له[1].

ومن شأن هذا الانقلاب في المقاصد الذي يُعرِّضه للمخاطر أن يحمله على طلب الخروج من الظلمات والأوهام التي باتت تُفسد عليه خططه وتَقلِب حساباته؛ ولا يـُمكن أن يتوصَّل إلى ذلك من داخل هذه الحضارة نفسها، بل إن التوسل بها في الخروج منها لا يزيده إلا تثبيتا فيها، حتى لا أمل في إنقاذه، لأن الظلمة لا تُخرِج إلا إلى ظلمة مِثْلها، والوهم لا يُخرج إلا إلى وهمٍ مِثْله؛ وعندها، لا يسعه إلا أن يلجأ، في الخروج من ظلماته وأوهامه، إلى وسيلة أخرى غير وسائل الحضارة المادية التي أماتت قلبه؛ وبقدر ما تكون هذه الوسيلة المطلوبة مبايِنة لهذه الوسائل المادية، يكون أقرب إلى إعادة حياته وإحياء روحه؛ ومعلوم أنه لا أقوى مباينةً لها من الوسيلة الروحية؛ فإذن لا مندوحة للمتجسِّس، متى استجاب لموجبات العقل، من أن يبتغي هذه الوسيلة في **تجربة دينية جذرية تعيده إلى فطرته الأصلية**، علما بأنه فقَد هذه الفطرة منذ أن تخلَّت حضارته عن النظر الملكوتي.

ولا يـُمكن أن يُزوّده بأسباب هذه التجربة الروحية إلا الفقيه الائتماني، إذ يَقِفه على العلل النفسية التي دخلت على باطنه، ويَدلُّه على الوسائل العملية التي تدرأها عنه؛ فلننظر كيف يتعامل هذا الفقيه مع المتجسِّس في إعادة الشعور بالحياء إليه، إحياءً لباطنه.

لقد ذكرنا أن للفقيه الائتماني مجلسا يتميّز عن مجلس الفقيه الائتماري؛ إذ ليس مجلسَ استماع إلى الأحكام وأدلتها وافتراقٍ بعدها، وإنما هو مجلس يتصف بصفتين أساسيتين: إحداهما، أنه **مجلس معاينة وملازمة**، إذ أن الفقيه الائتماني يقيم **علاقة وجدانية** خاصة بالمتجسِّس، مبناها على الرؤية المتبادلة بينهما والصحبة التي تولّد أسباب الوُدّ بينهما؛ والثانية، أنه **مجلس عمل ومعاملة**، إذ أن هذا الـمُربي يقيم **علاقة اشتغالية** خاصة بالمتجسِّس، مبناها على الاجتهاد في العمل والارتقاء في مراتبه، تطهيرا للنفس وتطويرا للسلوك؛ وهكذا، يحرص الفقيه الائتماني على أن ينشأ بينه وبين المتجسّس فضاء إنساني

(1) فمثلا، إن كان القرار علميا، انقلب الدواء إلى داء؛ وإن كان أمنيا، انقلبت الحراسة إلى زيادة في الجرائم؛ وإن كان اقتصاديا، انقلب الإقبال على البضاعة إلى الإدبار عنها.

متميّز ملؤه الرحمة الجالبة للطمأنينة، والخدمة الجالبة للاستقامة.

لو نظرنا مليا في أوصاف المتجسِّس الخمسة التي سبق توضيحيها، وهي: «الغلو في المراقبة» و«النفوذ إلى باطن الأشياء» و«النفوذ إلى الحياة الخاصة» و«طلب الإحاطة بكل شيء» و«الرغبة في التحكم بكل شيء»، لتبيـّن لنا أنها تستجيب لنزعة استبدت بـمؤسسي الحداثة، وهى «استبدال الإنسان مكان الإله» أو قل «**التألّه**»؛ فبعد أن قرّر الحداثي أن إرادته تـحرَّرت من أوامر الكنيسة، وأن عقله تـحرَّر من سلطان وصاياها، تأوّل هذا التحرر المزدوج على أنه نهاية للاعتقاد في الألوهية، بل نهاية لوجود الإله، جاعلا من ظنه يقينا، ومن يقينه حقيقة؛ فغدا لا يرى لممارسة حريته قيودا، ولا لممارسة فكره حددوا، فانتابه الشعور بأن المطلق الذي كان يُنسَب إلى الإله انتقل إليه بالضرورة؛ فحريته أضحت مطلقة، وفكره أضحى مطلقا؛ ولما كان فكر المتجسِّس إنما هو بصره، وكانت حريتُه إنما هي إرسال بصره كيف شاء، فقد أضفى على بصره صفة «الإطلاق» كما أضفاها على إرساله له؛ يترتب على هذا أن **التجسُّس المعاصر إنما هو الصورة البصرية التي اتخذها التأله في الحضارة المعاصرة**؛ وهنا نبدي الملاحظات التالية:

أ. أن الخاصية البارزة التي يتصِفُ بها المتجسِّس هي **منازعته** للشاهد الأعلى، سبحانه وتعالى في ألوهيته؛ والمراد بـ«المنازعة»، كما مضى، هو أنه ينسب إلى نفسه صفات الألوهية؛ ولا يلزم أن تكون هذه النسبة مصرّحا به، بل لا يلزم حتى أن يكون مشعورا بها، لأن المتجسِّس قد يكون استضمرها في نفسه، متصرفا في شوونه على وفق ما أضمره وهو غير واع به، فيأتي أفعالا ينسبها إلى نفسه نسبة مطلقة، أسبابا ونتائج، أشكالا وطرائق؛ والراجح أن الحضارة المعاصرة حملت المتسبين إليها على استضمار منازعة الألوهية لطول الأمد الذي يفصلهم عن تأثير الكنيسة، ألا ترى كيف أن بعضهم تعاطى التنظير لألوهية الإنسان[2]!

ب. ترجع منازعة المتجسِّس للشاهد الأعلى في ألوهيته إلى منازعته في أسمائه الدالة على هذه الألوهية؛ ومعلوم أن المقصود بهذه الأسماء هو «**الأسماء الحسنى**» التي يرى

---

(2) انظر: Luc FERRY: **L'homme-Dieu**.

بعضهم أن عددها محصور ونحن لا نراها كذلك، لأن من كان وصفه، جلَّ جلاله، أنه مُطلق وغير متناه، فلا بد أن تكون أسماؤه من جنس وصفه، أي بلا نهاية؛ فإذن **حصر عددها هو من انحصار عقولنا، لا من انحصار أسمائه سبحانه وتعالى**؛ ولو أن الأسماء الحسني التي شملتها منازعة المتجسّس كثيرة، فقد وقفنا عند خمسة منها تختلف باختلاف الصفات الخمس التي يتصف بها المتجسِّس.

ج. إذا تقرَّر أن صُوَر التأله في الحضارة المعاصرة متعدّدة، وأن التجسّس هو صورته **البصرية**، ظهر أن الأسماء الخمسة التي ينازع فيها المتجسِّس الألوهية تندرج تحت اسم «**البصير**» من الأسماء الحسنى، وإلا فلا أقل من أنها تشترك مع هذا الاسم في مجاله الدلالي، هذا مع العلم بأن للأسماء الحسنى خاصيةً أساسية ليست لغيرها من الأسماء، وهي أن بعضها يتعلق ببعض، وذلك بحكم دلالة كل اسم منها على الكمال اللامتناهي؛ ومقتضى الكمالات أن تتداعى وتترابط فيما بينها بكيفيات لا تتناهى.

د. لقد أسلفنا أن الأسماء الحسنى هي الصفات التي يتجلى بها الشاهد الأعلى على عباده، والتي تَـمدُّهم بالقيم الأخلاقية التي ينبغي أنْ يتخذوها ضوابطَ لأفعالهم، تحسينا أو تقبيحا، وقواعدَ لتخلُّقهم، تصويبا أو تكميلا؛ كما أسلفنا أن الإنسانية لا قوام لها بغير التحقق بالقيم الأخلاقية التي مصدرها الأسماء الحسنى؛ فإذا صحَّ أن المتجسِّس ينازع الشاهد الأعلى في بعض أسمائه، صح أيضا أن المتجسّس ينازعه في **القدرة على تخليق عباده**، أي على مدِّهم بأسباب التخلق كما لو أنه يبتغي أن ينشىء من عنده قيما نظيرة للقيم المأخوذة من الأسماء الحسنى، وأن يتعاطى تخليق المواطنين على مقتضاها.

وبناء على الملاحظات السابقة، يتبيَّـن أن واجب الفقيه الائتماني يقوم في إخراج المتجسِّس من أشكال منازعة الشاهد الأعلى الخمسة، متَّبعا، في ذلك، طريقا يجمع، إلى إبداء الرحمة، الحثَّ على الخدمة؛ إذ، كما سبق، يرتبط معه بصلة هي، من جهة، **ذات صبغة وجدانية** تجعله يثق به وتطمئن إليه نفسه، وهي، من جهة ثانية، **ذات صبغة اشتغالية** تجعله يُقبل على العمل بشغف ويقوّم اعوجاج أخلاقه؛ فكما أن هذا الفقيه المربي استطاع، بفضل هذه الصلة الوجدانية الاشتغالية، أن يُخرج الناظر من وصف «التفرج» إلى وصف

«المشاهدة» الذي استعاد به حياءَه، فكذلك يستطيع أن يخرجه من وصف «التجسّس» إلى وصف جديد، ألا وهو وصف «**الشهادة**» الذي يعيد إليه حياءه! وكما أن المتفرج يصير **مشاهِدا حقا** عندما يترك منازعة الإله في اسم «المصوِّر» من أسمائه الحسنى، ويتَّخذ هذا الاسمَ واسطته في النظر إلى الصور، فكذلك المتجسِّس يصير **شاهدا حقا** عندما يترك منازعة الإله في بعض أسمائه الحسنى، ويتخذ هذه الأسماء واسطته في النظر إلى الأشياء.

1. الفقه الائتماني والغُلوّ في المراقبة

لقد أضحى الأفراد والمؤسسات في المجتمع المعاصر يزاولون **المراقبة** التجسّسية بفضل توالي اختراع الرواقيب ذات التقنية العالية، حتى كاد التجسُّس أن يصير **خُلقا** للناس كافة شأنه في ذلك شأن التفرُّج؛ فإن لم يصب بالموت قلوبهم، فإنه ينفث سُمّه فيهم، بحيث يتعين على الفقيه الائتماني أن يتصدَّى لهذا الخُلُق الكاسح تصدّيه لفاسد الأخلاق التي ابتُلي بها الإنسان المعاصر، سواء كان مَنشَؤُه في المجتمعات التي تزدهر فيها صناعة الرواقيب أو في المجتمعات التي تتلقف هذه الرواقيب، تقليدا أو تبعية.

وما أن يحضر المتجسِّس مجلس الفقيه الائتماني، قصدا أو عرَضا، حتى يُثير عجبَه أن يجيء إلى سمعه كلام عن «**المراقبة**»، ويبلغ به العجب درجة أن يظن أن المجلس يتجسَّس عليه، فيسارع إلى أخذ حذره، وإلا فكيف يتحدّث أهله بما هو صفته أو مهنته! ويجوز أن يكون سببُ حضوره لهذا المجلس هو التجسس على من يتردد عليه وما يدور فيه؛ كما يجوز أن يكون قد حمل معه بعض الرواقيب الخفية، وإلا فقد يكفيه الهاتف الذي بات راقوبا لا غنى عنه لأحد، حتى نسي الناس وظيفته التجسُّسية! ألا يكون قصدُ المجلس كشفَ أمره للملأ كما يكشف هو سرّ غيره لرؤسائه؛ ولا تزال تتجاذبه الخواطر وهم يفيضون في هذا الحديث العجيب، متردّدا بين الانصراف لاعتقاده بانكشاف أمره أو البقاء لإشباع شهوته؛ لكنه يختار البقاء، لأن شهوة التجسس غالبة، وما يدريك لعله يطَّلع منهم على ما يحفظونه من أسرارهم!

ولا يزال يُلقي بسمعه إلى الحاضرين ويُحملق إلى وجوههم، حتى يتبيَّـن أنه لا يعقل من كلامهم شيئا ولو أنه مطمئن إلى أن راقوبه لن يغادر كلمة ولا صورة إلا أحصاها؛

فحسبُه أن يَعقل هذا الكلام رؤساؤه، وقد وافاهم به كاملا غير منقوص، ولو أنهم أبعد ما يكونون عن أن يفقهوه، بل قد يرون فيه رموزا مبهمة يستعملها هؤلاء للتعمية على مقاصدهم، فيأمرونه باستئناف مهمته؛ ولن يشغله هذه المرة كلامُهم الذي يَتْرُك أمرَه للراقوب الذي في جيبه بقدر ما يشغله ملاحظة تصرّفاتهم، فقد يظفر فيها بـما يكشف له ألغازهم ويفكُّ معمّيات حديثهم؛ فعلى الرغم من ظنه بأنهم اكتشفوا تجسُّسَه، يراهم وسَّعوا له في مجلسهم والبِشْر على وجوههم، متحلّقين حول هذا المربي؛ فلما ألقى بسمعه إلى ما يقول، جذبت انتباهه هيبةُ منظره، ولين قوله، ونفاذه في قلبه، فإذا المربي يتداركه بفراسته، فيشير إليه بالاقتراب منه، متنزِّلا في كلامه إلى رتبة فهمه، فعجب كيف خفي عليه ما سمِعه من قبل ولم يخْفَ عليه ما يسمعه الآن، حتى إذا فرغ المربي من كلامه، رحَّب به، ودعاه إلى التردد على مجلسه؛ ولم يكد يغادر هذا المجلس، حتى هجمت عليه أسئلة جعلته في حيرة من أمره، غير أن صورة هذا الفقيه، وهو ينظر إليه عن كثَب، لم تفارقه، والطمأنينة التي شعر بها وهو يجالسه لم تبرحه، فخفّت حيرته، وعزم على العودة إلى مجلسه، سواء أُبقِي في مهمته أو أُعفي منها، لأن ما رآه وأحس به أكبر من أن تَـحسم فيه مهمته.

وحين عاد إلى مجلس الفقيه، مستجيبا لدعوته ومشتاقا إلى لقائه، أُنسي أن يُشغّل راقوبه، خلافا لعادته في أي لقاء؛ ولـمّا سلَّم وأخذ مكانه في هذه الحلقة، لم يطرق سمعه كلام مباشر عن المراقبة، وإنما كلام عن «**العيوب**» التي تصيب نفس الإنسان؛ فلم يَزل يُصغي، حتى تبيـّن أنه لم ينشغل بعيوبه قط، وإنما انشغل بعيوب الآخرين، مسلِّطا عليهم رواقيبه؛ وهنا أشار المربي إلى أن مراقبة الإنسان لنفسه بنفسه لا توصّله إلى إدراك آفاته، بل لا بد مـمن هو عارف بهذه الآفات، حتى يدلّه على الأعمال التي تعالجها؛ فتلقف المتجسّس هذه الإشارة التي تجمع بين الآفة النفسية وعلاجها بالعمل، مركّزا انتباهه على معاملة هذا الفقيه الخاصة لجلسائه: كيف أنه يصوّب نظره إليهم، متفرسا في وجوههم، وكيف يتأثر إذا سألهم عن خاص أحوالهم، وكيف يُلقي سمعه في حنُوّ إذا حدَّثه أحدهم عن قرب، وكيف يَرفق بهم إذا نصحهم أو وعظهم، وكيف يعلو بهمتهم إذا خاطبهم، وكيف يحثهم على العمل ويلح في الدعاء لهم إذا قام عنهم أو استأذنه في الانصراف

أحدهم؛ ولم يغادر المتجسس المجلس إلا وقد ارتسمت هذه المعاملة الرحيمة في قلبه، فلا يزال يتأملها ويتملّى معانيها، وهي تَـجمُل وتعظُم في نفسه، حتى يجد نفسه من جديد بين أظهرهم، وقد حمله الشوق إليهم: فلا يبدو أن ثمة إلا أستاذ استشرافُ نظراته يُغني عن إلقاء الأوامر، وطلَبة يُغنى استئناف أعمالهم عن إلقاء الأسئلة.

والآن وقد تعلَّق بهذا المجلس قلبُه، جاء أوان أن يتحرى عن آفاته؛ ولـمّا رأى ما رأى من أن النظر الرحيم في هذا المجلس يَسبق الأمر الـمُلزِم، وأن العمل الدؤوب يسبق السؤال الـمُلحّ، خلُص إلى أن عمله تحت نظر هذا المربي خير وسيلة توصّله إلى الخروج من هذه الآفات؛ وبينما هو على هذه الحال من التفكير في نفسه، إذ بالمربي يتحدث عن منازعة الإنسان للحق سبحانه في صفاته، مبينّا أن هذه المنازعة أعظم المنكرات، وأنها تتخذ أشكالا مختلفة، وأن المنازِع قد يقصد إليها أو لا يقصد، وقد يشعر بها أو لا يشعر، وقد يُقرُّ بها أو ينكرها، وقد يُظهرها أو يخفيها؛ كما بيَّن كيف أن الحق سبحانه لم يتجلَّ على عباده بصفاته القدُسية إلا ليكرمهم بتزكية نفوسهم وترقية أخلاقهم، وكيف أن بعضهم عَمِي عن كل هذا الإكرام، وقابَله بالنكران، فأخذه على حين غرة منه.

وما كاد الفقيه يفرُغ من كلامه، حتى عاد المتجسّس باللوم على نفسه، إذ أن ما يدَّعيه من المراقبة ليس إلا منازعة الشاهد الأعلى في اسمه «**الرقيب**» من أسمائه الحسنى، علما بأن هذا الاسم يدل على أنه سبحانه لا يخفى عليه شيء من أحوال عباده؛ وقد جاءت هذه المنازعة من وجوه عدة:

أ. أنه يعتقد أن المراقبة يجب أن تُلازم الشخصَ المراقَب على الدوام؛ فلو غاب الذي يراقبه عن مكانه، أو تعطل الراقوب الذي نصبه لمراقبته، لبقي هذا الشخص يعتقد أنه لا يزال تحت المراقبة، بل يسعى هذا المراقب إلى أن يستضمر هذا الشخصُ وجودَ مراقبته، كأن عينا بداخله ترقب تصرفاته.

ب. أنه يـُمارِس مراقبته على من يشاء من غير أن يقدر هذا الأخير أن يراه، لأنه، إما أن يكون جاهلا بـمراقبته، إذ تقوم بها آلات دقيقة منصوبة في أمكنة لا تقع عليها الأنظار؛ وإما أن يكون عالما بمراقبته، لكن المتجسِّس يتخذ كل الوسائل للاحتجاب عنه؛ فهو

إذن الرقيب غير المرقوب.

ج. أنه لا يراعى فيها «المحدودية الـخُلُقية»، إذ كان يتعدى الحدود الإلهية، فيراقب ما لا تنبغي مراقبته من أحوال الناس، مطَّلعا على عوراتهم وأسرارهم.

د. أنه لا يُسلّم بـ«المحدودية الـخَلْقية»، معتبرا أن الحدود التي نشأ بها الإنسان يـُمكن تجاوزها، إن عاجلا أو آجلا؛ إذ أن قدرة الإنسان في تزايد مستمر وتوسُّع مطَّرد، فلا يعجزها شيء عن مراقبة أي شيء؛ فإن أعجزها شيء في الحاضر، فإن المستقبل كفيل بأن يرفع عنها هذا العجز.

وبهذا، يكون المتجسِّس قد اعتبر مراقبته مراقبة مطلقة؛ والمراقبةُ المطلقة لا تكون إلا للشاهد الأعلى سبحانه، بل لا رقيب بحق إلا هو؛ فيكون قد نازع مولاه في اسمه «الرقيب» الذي يختص به، جاهلا أشد ما يكون الجهل بأن الاشتراك في هذا الاسم تحته مباينة مطلقة، وظالِـما لنفسه أشد ما يكون الظلم، لأن ظاهر هذا الاشتراك مرادٌ من الحق سبحانه، تكريما لعباده وتخليقا لهم.

ولـما بات موقنا من منازعته لربه، علم أنه صائر إلى الهلاك إن لم يبادر بالتوبة إليه؛ ولما أحس المربي منه صدق طلبه، دلَّه على العمل الذي يناسبه ويطيقه؛ فتلقّفه، والخوف يتخطَّفه، والتَّلف يترصَّده؛ فاندفع في عمله بقوة، قائما بشرائطه، محافظا على أوقاته، كما لازَم مجلس الفقيه، متشبعا بالنفَس الوجداني الذي يسري فيه، ومُوثِّقا الصلة بينه وبين المتردّدين إليه؛ ولا زال المربي يتعهده بخاص عنايته ولطف معاملته، ملاحظا تطوّر عمله وتقلّب أحواله، ومزوِّدا له بالإرشادات والإشارات التي تنقله من الحسن إلى الأحسن، حتى وقفه على معنى حقيقة عظيمة لم تكن لتخطر على باله، وهي أن هناك مراقبة أخرى على نقيض المراقبة التي كادت أن تورده المهلكة الكبرى؛ فإذا كان قد مارس مراقبة الخَلْق، أي مراقبته لـمِثله، حتى زاغ بصره وطغى،، فهناك «**مراقبته لربه**»؛ وشتان بين أن يُراقب الخَلْق، متألِّها عليهم كما كان يفعل وبين أن يراقب الحقَّ، متعبدا له كما ينبغي له أن يفعل؛ فإذا كانت الأولى مراقبة ذات اتجاه واحد، إذ تدعوه إلى تسليط رواقيبه على الآخرين، مستثنيا نفسه، فإن الثانية عباره عن مراقبتين متلازمتين، إحداهما، «**محاسبة**

لنفسه»، إذ توجب عليه أن يراقب نفسه؛ والثانية، «**ملاحظة لربه**»، إذ توجب عليه أن يراقب ربه، على اعتبار أن محاسبته لنفسه إنما تكون بقدر ملاحظته لربه؛ وهكذا، فإذا كانت مراقبته السابقة تسوقه إلى تتبّع معايب الآخرين وتصرفاتهم، متسلّطا عليهم بما يعرفه عنهم، فإن المراقبة المطلوبة توجب عليه أن يتتبع معايب نفسه ويتفقد جميع أعماله، مراعيا حق الخالق بما يعرفه عن دائم نظره إليه؛ وإذا كانت الأولى تجعله يُقبل على مختلف المحظورات، فاقدا للحياء مع نفسه ومع الخَلْق جميعا، فضلا عن الخالق سبحانه، فإن الثانية تجعله يجتنب الممنوعات، استحياء من الحق الذي يراه.

وإذا ما أدرك المتجسِّسَ هذا الحياءُ الملكوتي، فاضت روحه بالحياة، وترَكَ اتخاذ عمله واسطتَه في التقرب إلى الرقيب سبحانه، راجيا أن يتقبله منه، بل ترك اعتبار مراقبته لنفسه واسطته في هذ التقرب، بل أضحى يجعل الرقيب واسطته إلى مراقبته لنفسه؛ فلولا حياؤه منه، لـمَا اهتدى إلى هذه المراقبة، بل إنه، بفضل هذا الحياء الملكوتي، اهتدى إلى ما اهتدى إليه؛ وهكذا، أيقن بأن مراقبته لنفسه ليست هي التي توصِّله إلى الرقيب، جلَّ جلاله، وإنما الرقيب هو الذي يُوصِّله إلى مراقبته لنفسه.

وهكذا، ينسلخ المتجسّس عن وصفه، متحققا بوصف الناظر الذي ينظر إلى ربه قبل أن ينظر إلى نفسه؛ بل قد يرتقى درجة، فلا ينظر إلى نفسه، إلا متوسِّلا بنظر ربه إليه؛ فلولا نظرُ ربه إليه، ما نظر إلى نفسه؛ ومتى أُنزِل الناظر هذه الرتبة الملكوتية، استحق وصف الشاهد؛ فحد **الشاهد** في هذا المقام هو أنه **الناظر الذي يتوسل بنظر الرقيب ــ جلَّ وعلا ــ إليه في التحقق بمراقبته لنفسه**؛ فالشاهد، هاهنا، ليس الناظرَ الذي يراقب نفسه بمحض إرادته، وإنما الناظر الذي يجعله نظرُ الرقيب ــ جلّ جلاله ــ إليه يراقب نفسه، بحيث يهبه الرقيب خُلُقا من لدنه سبحانه.

2. الفقه الائتماني والنفوذ إلى الباطن

لا يقنع المتجسس بمراقبة ما يظهر من الأشياء، بل يبتغي أن ينفذ بنظره إلى ما يخفى منها عن الأعين، سواء كان لباسا تحتيا أو عضوا جسميا أو باطنا نفسيا، مستعملا مختلف رواقيبه، سواء كانت رواقيب منصوبة في الخارج، مرئية أو غير مرئية أو كانت رواقيب

مغروزة في داخل الجسم أو رواقيب حسابية، لا منصوبة ولا مغروزة؛ ولا خلاف في أن مفهوم «التجسس على الباطن» أبلغ أداءً لمعنى «التجسّس» من مفهوم «التجسس على الظاهر» ولو أن، في هذا الأخير، هو كذلك، تعقُّبا، لأن لفظ «التجسُّس» وُضِع، في الأصل، للدلالة على الاطلاع على ما أُسدِلت دونه الأستار؛ فيتعيَّن على الفقيه الائتماني أن يُخرج المتجسِّس من تتبُّع البواطن المستورة، من غير أن يُلقي إليه بأحكام قد تثير نفوره، فيصدّه عنه حيث ينبغي أن يجذبه إليه.

إن الملتقيات العلنية تثير، أصلا، فضول المتجسِّس، لأن ظاهر الأشياء فيها قد يخدع، منطويا على خفايا مريبة، فما الظن بما يَمتاز من الملتقيات بالخصوصية وبالاستغناء عن الترخيص، فهو أوْلى بالريبة والاحتياط! ومجلس الفقيه الائتماني أحد هذه الملتقيات الخاصة، فلا بد إذن أن يفد عليه المتجسِّس، عسى أن يطّلع على بواطن الأمور فيه؛ وقد يسأل أحدَ الحاضرين من سابق معارفه عن سبب وجوده في هذا المجلس، فيجيبه بأنه «تطهير باطنه»، فيلتفت إلى غيره ممن لا يعرفهم، فيلقَى نفس الجواب عن سؤاله؛ فينشغل بهذا السبب، متأوّلا له ومتسائلا عنه بعدة وجوه؛ فيا تُرى كيف يكون هذا التطهير، والباطنُ، كما عَهِده، لا يُطهَّر، وإنما يُكشَف؟ هل يكون بمعنى «التنظيف»؟ فإن كان الأمر كذلك، فعليه أن يبادر بالظفر بمحتوياته قبل أن تُنظَّف، وإلا باءت مهمته بالفشل؛ أو يكون هذا التطهير لفظا مستعارا لإفادة التستر على ما في الباطن؟ فإذا كان الأمر كذلك، فعليه أن يشدّد من انتباهه ويُنوِّع من رواقيبه، حتى يرفع الستر عنه؛ ولا يزال مشغول البال، مضطرب الحال، حتى يَطرُق سمعَه كلام عن «أمراض النفس وأمراض الباطن»، فيقع في خاطره أنه من المحتمل جدّا أن يكون المراد بـ«تطهير الباطن» هو علاجه من أحوال مرضية، غير أنه يصير إلى حمل هذا العلاج على معنى العلاج الذي يتعاطاه المحلّل النفساني، فيزداد حيرة في أمره، إذ كيف يشتغل هذا الفقيه بهذا العلاج النفسي! فيصرّ على رفع هذا اللغز المحيِّر، مقررا أن يحضر هذا المجلس بالقدر الذي يكفي لرفعه.

ولا يزال يتردد عليه، محدِّقا إلى مَن فيه، ومتسمِّعا إلى ما يدور به، حتى يتبيّن أن أمراض الباطن التي يتعامل معها الفقيه الائتماني ليست هي أمراض الباطن التي يتعامل معها

المحلل النفساني، بل يتبين أنها على نقيضها؛ فما يَعدُّه المحلل النفسي صحة، يعتبره الفقيه الائتماني مرضا؛ وما يَعدُّه هذا مرضا، يعتبره ذاك صحة؛ فيأخذ في تأمّل هذا التناقض في التعامل مع أحوال النفس، مضطرا إلى الرجوع إلى أحوال نفسه، لأنه من المحال أن يَخبُر أحوال غيره؛ فأوَّل ما يحضره من هذه الأحوال هو شهواته، فيجد أنه، إلى جانب ما يشاركه فيه الآخَرون منها، يختص بشهوة دونهم، وهي: «شهوة النظر إلى المستور من الأمور الباطنة، أيا كان»؛ فيظهر له أنه لو عَرض هذه الشهوة على رجُل التحليل النفسي، لنصحه بحِفظها، لأنها مجلى إثبات الذات[3] أو مظهر من مظاهر الغُلمة، فيؤدي كبتُها إلى بروز أعراض غير عادية، فيستنتج، بموجب التناقض بين هذا المحلل وبين الفقيه الائتماني أن هذا الأخير لن ينصحه بحفظها، فكيف إذن يعرّض صحته النفسية للخطر؟

وبينما يتخبط في أسئلته، إذ أقبل عليه هذا المربي، وقد لاحظ تردُّده على مجلسه، فأثنى على حضوره، داعيا له بدوام الستر؛ فيعجب كيف أنه يدعو له بـما يشتهي بقوة أن يزول عن الأشياء، ملتذا بزواله؛ فإذا بـأولئك الذين سبق أن سألهم من جلسائه عن سبب حضورهم، يبادرونه بالتهنئة له على هذا الدعاء الخاص؛ فإن الستر رحمة ولطف بالعباد، إذ يتجلى عليهم الحق سبحانه باسم «الستار»، فيستر عيوبهم وذنوبهم، مغفرةً لهم، كما يستر أفضاله وآلاءه عليهم، اختصاصا بهم؛ بل يزداد عجبا كيف أن المربي يدعو له بـما لو كُشف عنه، لافتُضِح أمره[4]؛ وعلى أية حال، فإن تكليم الفقيه له وتخصيصه بدعاء الستر جعلا قلبه ينجذب إليه انجذابا غير معهود، كأنما أُلقِي عليه، بفضل دعائه، ستر لا يريد هذه المرة أن يُرفَع لـما بات يشعر به من تعلُّق بأهل هذا المجلس، إذ يخشى أن يَسقُط من أعينهم، وقد غدا، الآن، موقنا بأن شهوة الاطلاع على المستور إنما هي مرض دفين في نفسه.

وها هو، بعد أن تأكد أن شهوته مرض نفسي، وأن هذا المرض عبارة عن نزاع يقوم

---

(3) مثلا نظرية «لاكان»، انظر طه عبد الرحمن: **شرود ما بعد الدهرانية**.

(4) حديث أبي بزرة الأسلمي مرفوعا: «يا معشر من آمن بلسانه، ولم يدخل الإيمان قلبه لا تغتابوا المسلمين، ولا تتبعوا عوراتهم، فإنه من يتّبع عوراتهم يتّبع الله عورته، ومن يتّبع الله عورته يفضحه في بيته».

بداخل النفس، يتساءل: أي شيء يـُميّز النزاع النفسي الذي يعالجه المحلل النفساني عن النزاع النفسي الذي يعالجه المربي، علما بأنهما على طرفي نقيض في مباشرتها لهذه الأمراض النفسية، تشخيصا وتطبيبا؟ ولـمّا ألح عليه هذا السؤال، لم يَجِد بُدّا من التوجه به إلى المربي، وقد لاحظ دلائل عطفه عليه وحمَلَ قلبُه المودة له؛ وديدنُ المربي إيثار العمل على السؤال، إلا إذا عَلِم أن السؤال يـُمهّد للسائل الطريق إلى العمل أو يجعله يزداد تغلغلا فيه، كأن سؤاله جزء من عمله؛ ولولا ما لاحظه من تودُّد المتجسّس إليه، ما أخذ في الجواب عن سؤاله، قائلا باقتضاب:

- «إن منازعة النفس على نوعين: «منازعة النفس لذاتها» و«منازعة النفس لربها»؛ أما منازعة النفس لذاتها، فهي حمْلها على الخروج من المخالفات؛ وأما منازعة النفس لربها، فهي منازعة النفس للحق سبحانه وتعالى في هذا الاسم أو ذاك من أسمائه التي يتجلى بها على عباده، وهي **داهية الدواهي**».

ولولا مخافة المتجسِّس أن يُخلَّ بآداب المجلس، لاستزاد من السؤال لجليل ما سمعه ودقيق ما فهمه؛ فشرع يقلِّب هذا الكلام الذي أنار عقله بقدر ما مَلك عليه قلبه على وجوه، وينظر في أي نزاع دخلت فيه نفسه؛ غير أن إشارة المربي: «داهية الدواهي» استوقفته، لأن المنازعة التي بهذا الوصف أسوأ ما يمكن أن تقع فيه نفسه؛ فلا يزال يعرِض حالته عليها، وينظر إلى الدرجة القصوى التي بلغت عنده شهوة الاطلاع على البواطن المستورة، حتى أيقن بأن هذه الشهوة لم تكن لها حدود ولا قيود، فذُهِل أيـَّما ذهول أن تكون هذه الشهوة المطلقة قد جعلته يتألَّه إلى هذا الحد، متخذا من نفسه الشاهد الأعلى الذي لا يعزب عنه أمر من الأمور الباطنة؛ وما كاد يخرُج من ذهوله، حتى هرع إلى المربي يسأله عملا يدفع عنه شهوته الغالية في تتبُّع الأشياء الباطنة؛ بيد أن المربي، وهو يدلُّه على العمل الأسمائي المطلوب، وصل سؤاله بقوله: «لا يعلم البواطن إلا الخبير، جل جلاله»؛ وحينها، أدرك المتجسِّس، وكله ندم على ما اقترف، أن المنازعة النفسية التي وقع فيها هي، بالذات، منازعة الحق سبحانه في اسمه «**الخبير**»، وأنه يتعين عليه البدار إلى منازعة نفسه لحملها على الخروج من هذه المنازعة التي هي داهية الدواهي.

فمضى قُدُما في العمل الذي حُدِّد له، مستعينا به على منازعة نفسه، والفقيه يراقب تدرُّجه في هذه المنازعة، مسديا له نصائحه ومجدِّدا همَّته، حتى يرتقي مرتقى **الاستحياء من ربه حق الحياء**، مـُمتلئا قلبه حياةً؛ فحينئذ، يَخرُج عن التعلق بعمله مهما أتَى منه، فلا يراه جديرا بأن يوصّله إلى القرب من ربِّه، حتى ولو أفضى إلى استئصال شهوته؛ كما يَخرُج عن اعتبار منازعته لنفسه وسيلته في هذا التقرب إلى الخبير سبحانه، مدرِكا أنه لولا سابق رحمته، ما اهتدى إلى ما اهتدى إليه من منازعة نفسه؛ إذ استيقن بأنه ليست منازعته لنفسه هي التي توصِّله إلى الخبير، جل جلاله، وإنما الخبير هو الذي يوصِّلُه إلى منازعته لنفسه.

وهكذا، يخرج المتجسّس من وصف الناظر إلى البواطن، متحققا بوصف الناظر الذي ينظر إلى ربه قبل أن ينظر إلى باطن نفسه؛ وقد يترقى إلى درجه أخرى، فلا ينظر إلى باطن نفسه، إلا متوسِّلا بنظر ربه إليه؛ فلولا نظرُ ربه إليه، ما نظر إلى هذا الباطن؛ ومتى أُنزِل الناظر هذه الرتبة، استحق وصف الشاهد؛ فحد **الشاهد** في هذا المقام هو أنه **الناظر الذي يتوسل بـنظر الخبير ـ جل وعلا ـ إليه في التحقق بالنظر إلى باطن نفسه**؛ فالشاهد، هاهنا، ليس الناظر الذي ينظر إلى نفسه بمحض اختياره، وإنما الناظر الذي يجعله نظرُ الخبير إليه ناظرا إلى نفسه، بحيث يهبه الخبير خُلقا من لدنه سبحانه.

3. الفقه الائتماني والنفوذ إلى الحياة الخاصة

لا يكتفي التجسس المعاصر بالاطلاع على البواطن بالمعنى الذي حددناه، بل يتعدَّاه إلى النفاذ إلى **خصوصيات** الأفراد، واضعا لكل واحد منهم ملفا تجسُّسيا يحصي هذه الخصوصيات، وحاملا لبعضهم على التجسس على أنفسهم والكشف عن عوراتهم؛ هذا، مع العلم بأن الفرق بين «الباطن» و«الخصوصية» يقوم في أن الأول أعم ،والثانية أخص؛ فكل خصوصية باطن، لكن ليس كل باطن خصوصية؛ إذ الخصوصية هي الباطن الذي يتفرَّد به الشيء ولا يشاركه فيه غيره؛ فيتعين على الفقيه الائتماني أن يَرشُد المتجسِّس إلى الأعمال التي تخلّصه من تعقُّب خصوصيات الأفراد.

لقد تناهى إلى سمع المتجسِّس بأن رجالا معينين يتردَّدون على مجلس الفقيه الائتماني،

فضلا عما بَلَغه عن تفرُّد هذا الفقيه بأخلاق مخصوصة تثير الفضول؛ فقرَّر أن يقف على خصوصيات هؤلاء جميعا، وأن يحافظ، في المقابل، على خصوصيته التجسُّسية؛ فينظر إليهم من حيث لا ينظرون إليه، ويسمعهم من حيث لا يسمعونه؛ فكان أن نَصَب، في مجلسهم، راقوبه الخفي، يتابع عن بُعد، بواسطته، ما يحصل فيه من أقوال وأفعال؛ وما أن صوَّب نظره إلى الشاشة، ووضع على أذنه السَّماعة، حتى فوجئ بـمشهد مؤثِّر ليس كالـمَشاهِد التي اعتاد أن يراها في المجامع، إذ هو حَلَقة من الأفراد مختلفي الأعمار، وجوههم ناضرة، وعيونهم باكية، وألسنتهم ذاكرة؛ وما كاد أن يخرُج من دهشته من هذا المشهد، حتى دخل، وهو على يقينه بأنه يُبصرهم ولا يبصرونه، في دهشة أكبر منها، إذ سمعهم يتلون قوله تعالى:

- «لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ[5]».

فكيف ينطق لسانهم بـما ظلت تُـحدّثه به نفسه وتفخر به، ألا وهو أنه ناظر غير منظور؟ هل اكتشفوا راقوبه وعلموا بتجسُّسه؟ لو كان الأمر كذلك، لتخلَّصوا من الراقوب أم أن الأمر هو مجرَّد صُدفة؟

الواقع أن ما هُم عليه من بالغ الخشوع وجمْع الهمة على ما يتلون لا يشي بأن ما نطقوا به أُلقِي جُزافا، بل إن مَن هذه حاله لا يكون إلا حاضر القلب، واضح القصد؛ فلا يـُمكن أن يكون الأمر، من جانبهم، صدفة؛ وحتى على تقدير أنه كذلك، يبقى أنه صدفة لا كالصدف، إذ هو قلب للكيد الذي أُريدَ بهم؛ فقد أُريدَ أن تنظر العيون إليهم، وهم لا ينظرون؛ فإذا هم وكأنهم، بقلوبهم، ينظرون؛ فلا بُدَّ أن يكون في الأمر ما غاب عن بصره على إطلاقه، وفات تجسُّسه على حذره؛ ولا زالت الأسئلة والاحتمالات تتجاذبه، مُوقعة له في حيرة جعلته يشك في فائدة تخفِّيه عنهم ما داموا ينظرون إليه كما ينظر إليهم، حتى استقر رأيه على أن يحضر مجلسهم، متظاهرا بالالتحاق بهم، كيما يَعرِف، عن قرب، سرهم.

(5) **الأنعام**، 103.

وما أن أخذ مكانه بينهم، ورفع بصرَه إلى من يقابله منهم، حتى ذُهل أيـَّما ذهول؛ إذ رأى بينهم أحدَ معارفه الذي هو على عِلْم بتجسُّسه؛ فهل وجود هذا الشخص بينهم هو، أيضا، من باب الصُدفة! فقد افترض، من بين ما افترضه، أنهم قد ينظرون إليه بقلوبهم، وها هو قد جاء إليهم بنفسه لكي ينظروا إليه بأم عيونهم، جاعلين كيْدَه، مرة أخرى، ينقلب عليه؛ فكلما أراد أن يُبصرهم في خصوصياتهم، وقع تحت أبصارهم من غير أن يبلغ مراده؛ فأضحى مستيقنا بانكشاف أمره، ففقَد جرأته على تفحّص الوجوه، مطرقا رأسه، تلحقه خيبة وذلة؛ وساعتها، بادر المربي إلى الترحيب به، قائلا: «هم القوم لا يشقى بهم جليسهم»؛ فرأى، في هذا الترحيب، طوقا أُلقِي به إليه لعله ينقذه؛ وما أن خفَّ عنه شعوره بالخزي قليلا، حتى شرع يتفكّر في مضمون هذا القول كيف أنه ينطبق على مقتضى الحال؛ فهل يكون هذا الانطباق، هو الآخر، محض صدفة! من المستبعَد أن يكون، كذلك، من جانب المربي؛ فشدَّةُ ارتباكه أظهر من أن تَخفى عن أعين الجلساء، فما الظن بأستاذهم! كما يبعد أن يكون، من جانبه هو نفسه، صُدفة؛ ألَمْ يشعر بالشقاء وهو يرى انقلاب مقاصده إلى نقيضها! لقد باتت هذه الصُّدَف من الكثرة والاطراد إلى درجة أن من يعتبرها مجرَّد أحداث لا أسباب لها، ولا إرادة تعلَّقت بها، يكون مخالفا لمقتضى العقل.

وبينما كان يتقلب في هذه الحال من الشك فيما عنده؛ إذ دعاه المربي إلى حضور عمل أسمائي جماعي، كأنما يدعوه إلى أن يَنظُر إلى ما كان يُبيّت أن يتجسس عليه؛ فتعجَّب لهذه الدعوة التي لا تُعقل في سياق الافتراض بأن أمره قد انكشف؛ وعلى الرغم من ذلك، لمْ تبرحه الرغبة في التجسس؛ إذ رأى، في هذه الدعوة، أنسب فرصة للظفر بـما جاء من أجله، ألا وهو الاطلاع على الخصوصيات! لكن، ما أن دخل الحلَقة واستوى في جلسته، حتى تَكرّر سمعه لتلاوة الآية السابقة: «لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ»، فلم يسعه، عندئذ، إلا أن ينفي عن هذا التكرر صفة الصدقة؛ فما حثَّه المربي على حضور هذا الجمع إلا لأنه أراد تنبيهه، بطريق هذه الآية، على شيء أبعد مـما كان قد افترضه من كون الحاضرين قد ينظرون إليه ببصائرهم لـمَّا كان هو ينظر إليهم ببصره؛ فقد أراد، بوصفه متجسِّسا، أن يكون ناظرا غير منظور؛ فإذا كان مقصود المربي

لا يتعلق بوجود النظر منه، ولا بوجود النظر منهم، لزم أن يتعلَّق برغبته في أن يكون غير منظور؛ فيكون المربي قد قصَدَ إلى لفت انتباهه إلى مطلع الآية: «لا تُدركه الأبصار»، وقد وصف الحق سبحانه نفسه في هذه الآية بـ«**اللطيف**»، واللطيف هو الذي لا تُدركه الحواس(6).

فإذا كان هذا، بالذات، قصْدُ المربي، فقد دلَّ على أن رغبته في أن يكون غير منظور هي رغبة «متألِّه» يعتقد أن الحواس لا تناله كما لا تنال الحقَّ سبحانه؛ وعندها، أيقن أنه كان منازعا لربّه في اسمه «اللطيف»، وصار يندُب عمره الذي قضاه في التجسُّس؛ ولم يخفّف عنه وطأة اليقين بمنازعة ربه إلا سؤال المربي له إن كان قد استرعت انتباهَه خصوصيةُ العمل الأسمائي الجماعي الذي حضره؛ فهل إشارة المربي إلى «الخصوصية»، هي الأخرى، محض الصدفة؟ كلا ثم كلا؛ فلـمّا كان الحق سبحانه وتعالى لا تخفى عليه خافية، فقد رتَّب الأشياء بعضها على بعض بـما ليس في طاقة الإنسان إدراكه؛ ولـمّا كان الإنسان لا يدرك من هذا الترتيب الإلهي إلا ما شاء له أن يدركه، فقد نسب ما لا يدركه منه إلى الصدفة، إلا من أَقـرَّ بعجزه عن الإدراك.

فوجَد المتجسِّس في سؤال المربي له فرصة سانحة لكي يسترشده في عمل خاص يتزكَّى به؛ فأقبل على عمله الأسمائي بكل قوة، والمربي يقلِّبه في أطواره، متتبعا آثاره فيه، ومتفقّدا أحواله، حتى يشعر بأن نظر الحق سبحانه إليه سابق على نظره إلى خصوصية غيره؛ فيهجم عليه، عندئذ، الحياء من ربه، وتنبعث الحياة في قلبه؛ وهكذا، لا يلبث أن يزهد في عمله، على اجتهاده فيه ومواظبته عليه؛ إذ عاد يراه لا يستحق أن يوصّله إلى القرب من اللطيف سبحانه، حتى ولو جعله يترك النظر إلى خصوصية غيره؛ كما لا يلبث أن يزهد في ترك النظر إلى خصوصية غيره، إذ أصبح لا يتخذ هذا الترك وسيلة في هذا التقرب إلى ربه، مدرِكا أنه لولا سابق فضله سبحانه، ما اهتدى إلى ما اهتدى إليه من ترك هذا النظر المتجسِّس؛ وهكذا، بات على يقين بأنه ليس ترك النظر إلى خصوصية غيره هو

---

(6) غلب على المفسرين حمل اسم «اللطيف» على معنيين هما: «الموصوف بالرفق والإحسان» و«العالم بدقائق الأمور».

الذي يوصِّله إلى اللطيف، جلَّ جلاله، وإنما اللطيف هو الذي يوصِّله إلى ترك النظر إلى خصوصية غيره.

وعلى هذا، يخرُج المتجسِّس من وصف الناظر إلى خصوصية غيره، متحققا بوصف الناظر الذي ينظر إلى ربه قبل أن يَهمَّ بترك هذا النظر المتجسِّس؛ وقد يرتقي إلى درجه أعلى، فلا يَهمّ بترك النظر إلى خصوصية غيره، إلا متوسِّلا بنظر ربه إليه؛ فلولا نظرُ ربه إليه، ما همَّ بترك هذا النظر المتجسِّس؛ ومتى أُنزِل الناظر هذه الرتبة، استحق وصف الشاهد؛ فحدُّ **الشاهد** في هذا المقام هو أنه **الناظر الذي يتوسل بـنظر اللطيف ـ جل وعلا ـ إليه في التحقق بترك النظر إلى خصوصية غيره**؛ فالشاهد، هاهنا، ليس الناظر الذي يترك النظر إلى خصوصية غيره بمحض إرادته، وإنما الناظر الذي يجعله نظرُ اللطيف إليه تاركا لهذا النظر، بحيث يهبه اللطيف خُلُقا من لدنه سبحانه.

4. الفقه الائتماني وطلب الإحاطة بكل شيء

لقد توضَّح كيف أن المتجسِّس المعاصر لا يكتفي بأن يطّلع على الخصوصيات، ولا على البواطن، بل يسعى إلى **أن يحيط علما بكل شيء**، ظاهرا كان أو باطنا، عموميا كان أو خصوصيا؛ فشمَل بتجسُّسه الأفراد والمجتمعات والعالم كله، وتصوَّر وأنشأ رواقيب متطورة تتسع لهؤلاء جميعا دعاها بـ«الرواقيب المحيطة»؛ فلننظر كيف يتعامل الفقيه الائتماني مع هذا المتجسِّس، مخرجا له من تَطلُّب الإحاطة إلى تَـحمُّل الشهادة.

لـمّا كان هذا المتجسِّس الإحاطي يعتقد أنه قادر على أن يحيط علما بكل ما يُـمكن العلم به، فقد أثار القولُ بوجود معرفة أو معارف لا تخضع لرواقيبه استنكارَه، معتبرا أن هذا القول يقدح في قدرته العلمية المحيطة بكل شيء؛ ولـما كان قد بلغه أن مجلس الفقيه الائتماني يتحدث في معرفة لا تنالها الرواقيب، فقد استقر رأيه على حضور هذا المجلس والعمل على استدراج كل واحد فيه إلى الحديث؛ فبينما كان يتصوّر أن يجدهم يخوضون في الكلام بعضهم مع بعض، فيخوض معهم فيه، محيطا بـما يعرفون، إذ وَجد كل واحد منهم مُولّيا وجهه شطر القبلة، ومنشغلا أيـّما انشغال بعَمل خاصّ به؛ فلا يتكلمون

فيما بينهم، لا مخاطبة ولا مساقطة[7]، وإنما يتكلمون مع أنفسهم فيما هم فيه من أعمال تخصُّهم؛ فتعجَّب كيف يصير الكلام عند هؤلاء كلاما مع الذات! فها هو يصطدم، لأول وهلة، بما لا يحيط به علما، بل بما يخالف المنطق الذي نشأ عليه، وأُنشِئت به رواقيبه؛ فما بدا له كلاما مع أنفسهم إنما هو مناجاة لربِّهم؛ وما أن رأى إقبال رجل مهيب الطلعة عليه، حتى بادره بالقول: «إن عمل هؤلاء عجيبٌ أمرُه!»؛ فلم يَكُن هذا الرجل إلا الفقيه الذي بدأ بالتحية، ثم أجاب:

- «من أراد العلم، فليوطِّن نفسه على العمل».

فما ازداد بهذا الجواب إلا عجبا، إذ كيف يتقدم العمل على العلم؟ وكيف يُتوصَّل إلى العلم بالعمل، وإحدى بدائه العقل أنه لا عمل بغير علم؟ وأخذ يقلّب هذا القول على وجوه، عسى أن يجد له معنى يتسع له عقله، مراقبا الحاضرين في أعمالهم، لعلهم يتحدثون فيما بينهم.

وما لبث أن رآهم يفرغون من هذه الأعمال ويتحلقون، فزاد فضوله، مؤمّلا أن يحيط بأسرار هذا العمل، فيذهب عجبُه؛ فإذا بهذا المربي يشير إلى أحد الجلساء بأن يتحدث، فتناول قصة لقاء «موسى» و«الخضر» عليهما الصلاة والسلام؛ فلا يزال يصغي إلى هذا الحديث المثير، وينتقل من عجب إلى ما هو أعجب، حتى كاد أن يطيش عقله؛ إذ كيف يُعقَل أن يتخذ الحوت مسلكه في البحر بعد موته؟ وكيف يُعقل أن يَخرق الخضر السفينة التي حملتهما؟ وكيف يُعقل أن يَقتل غلاما بريئا؟ وأخيرا كيف يُعقل أن يُقيم جدارا على وشك السقوط في قرية رفضت استضافتهما؟ أليس كل ذلك معاملة الشيء بضده، خلافا لمقتضى العقل! ولم تخفّ حيرته قليلا، حتى أخذ المتحدِّث يذكُر الأسباب التي دعت الخضر، عليه السلام، إلى هذه الأعمال العجيبة، والتي جعله سابقُ علمه بها يتصرف بما يبدو مخالفا للعقل؛ فخطر بباله أن العلم بالأسباب قد يحتمل التفريق فيه بين نوعين اثنين: أحدهما، العلمُ الذي تعمُّ معرفته الناس جميعا؛ والثاني، العلمُ الذي يختص بمعرفته

(7) «مساقطة الحديث بين طرفين» هو أن يتكلم الأول، ويسكت الثاني، مصغيا إليه، ثم يتكلم الساكت، فيسكت الأول، مصغيا، وهكذا.

أفراد متميزون، وهم الخاصة من العلماء.

فما كاد يـُمعن النظر في هذا الاحتمال، حتى سمِع المتحدّثَ يصف معرفة الخضر، عليه السلام، بكونها «**علما لَدُنيا**»، أي علما يتلقاه من الحق سبحانه، مطلِعا إياه على الأسباب، كما يصف العلم الذي يعُمُّ الناسَ إمكان معرفته بكونه «**علما عِنْديا**»، أي علما تعوَّد الإنسان أن يَنسُبه إلى نفسه، معتبرا أنه اهتدى من تلقاء نفسه إلى اكتشاف الأسباب التي من وراء الأشياء؛ ولئن كان المتجسس الإحاطي يسلِّم بالفرق بين ذينك العِلمين، فإنه تردَّد في تخصيص أحدهما باسم «العلم اللدني»، إذ بدا له أن كلا العلمين علم عندي بـما هو علم بالأسباب، وأن الفرق بينهما ينحصر في كون أحدهما علم عندي عام، والآخَر علم عندي خاص؛ ومع هذا التردد، لم يفته أن يتساءل: ألا يكون العلمُ الذي أشار إليه الفقيه، والذي يورّثه توطين النفس على العمل هو، بالذات، العلم اللدني أو يكون علما من جنسه؟ ثمّ، ألا يكون العملُ المطلوب في تحصيل العلم اللدني هو العمل الذي وجَد عليه هؤلاء القوم وهم لا يتكلمون إلا مع أنفسهم أو يكون عملا من جنسه؟

وبينما كانت هذه الأسئلة تتنازعه، إذ عاد المربي، فأشار إلى مَن كان بجانب المتحدِّث أن يتحدث بدوره؛ فتناول قصة إبراهيم عليه الصلاة والسلام مع قومه، مُبرزا الفرق بين نظره ونظرهم إلى الكواكب والنجوم؛ إذ كان قومه ينظرون إليها على أنها ظواهر تستغني بذاتها، وأن حجمها الكبير يوجب اعتبارها آلهة تستحق العبادة، في حين كان إبراهيم، عليه السلام، ينظر إليها على أنها ظواهر لا تستغني بذاتها، وإنما تفتقر إلى غيرها، وأن أفولها، على الرغم من كِبرها، يوجب عدم اعتبارها آلهة؛ ولـمّا كان وجود الكواكب والنجوم بهذين الوصفين: «الافتقار» و«الأفول»، فقد وجب أن تكون هذه الظواهر عبارة عن آيات دالة على مُوجِدها، وهو وحده الذي يستحق العبادة؛ هاهنا، لم يكن للمتجسّس الإحاطي مندوحة عن أن يتصور أنه بالإمكان وجود عِلْمين اثنين ولو أنه يعجَب أشد العجب من كونهما يوجبان وجود عقلين متضادين: أحدهما، عِلم يقف عند الظاهر لا يتعداه، ويتوسل بعقل مادي؛ والآخَر، علم يتعدى الظاهر إلى ما وراءه مـمَّا ليس من جنسه، ويتوسل بعقل غير مادي.

فما أن تَـحصَّل هذا التصورُ، على تـمامه، في ذهنه، حتى جاء الكلام اللاحق للمتحدث مؤكِّدا له بـما لا مزيد عليه؛ إذ وصَف العلم الأول بكونه «**عِلما مُلْكيا**»، أي يتعلق بعالم الـمُلك، أيَ عالم الظواهر؛ ووصَف العلم الثاني بكونه «**علما ملكوتيا**»، أي يتعلق بعالم الملكوت، أي عالم المعاني غير المنظورة ــ أو قل الخفية ــ التي هي من وراء الظواهر؛ ولئن كان هذا المتحدّث قد فرَّق بين العِلْمين، فقد أناط فائدة العلم الـمُلكي بتأسيسه على العلم الملكوتي؛ واعتبَر خُلُوّ العلم الـمُلكي من هذا التأسيس مفضيا إلى عبادة الظواهر الكونية كعبادة قوم إبراهيم الكواكب والنجوم.

وعندما فرغ المتحدث الثاني من كلامه، لم تلبث أن هجمت على هذا المتجسِّس أسئلة تضاهي الأسئلة التى وضعها بشأن «العلم اللدني»، فتساءل: ألا يكون العلمُ الذي أومأ إليه المربي، والذي يوجب على طالبه توطين النفس على العمل هو، بالذات، «العلم الملكوتي» أو يكون علما من جنسه؟ ثم، ألا يكون العملُ الذي يُحتاج إليه في تحصيل «العلم الملكوتي» هو العمل الذي يقوم به هؤلاء القوم، وهم لا يناجون إلا أنفسهم، أو يكون عملا من جنسه؟

ثمّ، جرَّد المتجسس فكره لاستخراج النتائج التي تترتب على وجود العلمين: «العلم اللدني» و«العلم الملكوتي»، وهذه النتائج هي كالآتي:

أ. أن الرواقيب لا يـُمكِن أن تبُتَّ في أمر هذين العلمين على فائق تقنيتها، ولا حتى أن تُدركها؛ أما العلم اللدني، فلأن العلاقة بين الأحداث فيه ليست علاقة منظورة تجعل الأسباب والـمُسبَّبات ظاهرة للعيان، وإنما هي علاقة غيبية؛ وأما العلم الملكوتي، فلأن العلاقة بين المعاني فيه ليست علاقة خارجية تجعلها تَـحلُّ في الظواهر أو تتحد بها، وإنما هي علاقة روحية.

ب. أن تحصيل هذين العلمين: اللدني والملكوتي يوجب استيفاء شرطين اثنين: أحدهما، الإيمان بأن هناك عليما لا أعلم منه يُعلِّمهما لمن يشاء، ولا بد أن يكون هو الإله، ولا أحد سواه؛ والثانى، الدخول في العمل على مقتضى ما بيـَّنه العليم الأعلى لطالب العِلْمين.

ج. أن طلَب العِلْمين واجب على كل من أراد حفظ حريته؛ ذلك أن الإصرار على طلب العلم بواسطة الرواقيب يوقع في العبودية لها ولتوابعها: ظواهر كونية كانت أو معارف عندية؛ وليس يدفع هذه العبودية إلا تأسيس هذه الرواقيب على هذين العلمين، بحيث تأخذ بعين الاعتبار العلاقات الغيبية للعلم اللدني، والمعاني الروحية للعلم الملكوتي.

د. أن ادعاء الإحاطة العلمية ادعاء باطل؛ فأقصى ما يـُمكِن أن يحيط به صاحب الرواقيب هو العلم العندي، وليس له من سبيل إلى الإحاطة بـمثقال ذرة من العلم اللدني ولا العلم الملكوتي، نظرا لأنه متعبّد لرواقيبه، ولا راقوب ينفع في هذين العلمين «اللاعنديين»، ناهيك عن التعبد له.

هـ. أن الذي يحيط علما بكل شيء لا يحيط بالعلمين: اللدني والملكوتي فقط، بل، أيضا، يكون قادرا على أن يُعلِّمهما، وما ذاك إلا العليم الذي لا أعلم منه؛ فيلزم أن صاحب الرواقيب الذي يدعي أنه يحيط علما بكل شيء إنما يُشبّه نفسه بالعليم الأعلى، أي «يتألّه».

وما أن توصَّل المتجسّس الإحاطي إلى هذه النتيجة الشنيعة، حتى أُسْقِط في يده، راجعا عن سابق اعتقاداته ودعاويه؛ فهل يُعقَل أن يتأله ويتعبد في ذات الوقت؟ ألم يكن يظن أنه سيد العلم العندي، بينما هو، في الحقيقة، عبد له؟ أليس جمعُه بين وهم الألوهية وواقع العبودية عبارة عن بلوغ النهاية في اللاعقلانية، وهو الذي كان يعتقد، على العكس، أنه بلغ غاية العقلانية؟ ثم إنه كيف يصل به الغرور إلى درجة أن ينازع الإله في إحدى صفاته، وهي: «**العليم**»؟ فلو تـَمادى في هذه الأسئلة، لـما أغنته في الخروج من هذه المنازعة، بل لساقته إلى اليأس من هذا الخروج.

فعقد العزم على أن يتدارك ما آل إليه من المنازعة بأن يعمل كما يعمل هؤلاء القوم؛ فإن عملهم كفيل بأن يكفيه مؤونة السؤال؛ فقد رآهم في شغل بأنفسهم، لا يتكلمون، ولا يسألون؛ كما أن هذا العمل كفيل بأن يورّثه ما لم يكن يعلم؛ فقد سمعهم يتحدثون في معارف أوسع من معارفه، وحقائق أدق من حقائقه؛ بل هو كفيل بأن يحرّره من عبوديته لعلمه العِندي، ويجعله يُخلص في عبوديته للعليم الأعلى.

فاندفع في العمل، صادقا في نيته، مجتهدا في أدائه، راجعا إل المربي فيما أشكل عليه من

شؤونه، والمربي يتعهده بالتوجيه بحسب حاجته والتكليفِ على قدر طاقته، متدرجا معه في تقلب استعداداته وأحواله، حاملا له، بـما يجب من اللين والود، على مراقبة نفسه، حتى يُدرك أن نظر الحق سبحانه إليه سابق على نظره إلى أي شيء سواه؛ فيستولي عليه الحياء، وتسري الحياة في قلبه؛ فلا يلبث أن ينسى وسيلته التي هي عمَلُه التعبدي، على تغلغله فيه؛ إذ يراه لا يستحق أن يوصّله إلى القرب من العليم سبحانه، حتى ولو جعله يخرج من عبوديته للعلم العندي؛ كما ينسى مقصده الذي هو الخروج من عبودية العلم العندي؛ إذ كان يعتبر أن هذا الخروج يحقّق له التقرب إلى ربه، واعيا كأحسن ما يكون الوعي بأنه لولا سابق فضله سبحانه، ما هُدِي إلى ما هُدي إليه من الخروج من عبودية العلم العندي؛ وهكذا، يصبح على يقين بأنه ليس الخروج من عبودية العلم العندي هو الذي يوصِّله إلى العليم، جلَّ جلاله، وإنما العليم هو الذي يوصِّله إلى الخروج من هذه العبودية.

وعليه، يخرُج هذا المتجسِّس من وصف الناظر الذي يتعبد للعلم العندي، ويتحقق بوصف الناظر الذي ينظر إلى ربه قبل أن ينظر إلى الخروج من عبودية العلم العندي؛ وقد يترقَّى إلى درجه أعلى، فلا ينظر إلى خروجه من عبودية العلم العندي إلا متوسِّلا بنظر ربه إليه؛ فلولا نظرُ ربه إليه، ما خرج من هذه العبودية، ولا نظر إلى هذا الخروج؛ ومتى أُنزِل الناظر هذه الرتبة، استحق وصف «الشاهد»؛ فحدُّ **الشاهد**، في هذا المقام، هو أنه **الناظر الذي يتوسل بـنظر العليم ـ جل وعلا ـ إليه في الخروج من عبودية العلم العندي**؛ فالشاهد، هاهنا، ليس الناظر الذي يخرج من عبودية العلم العندي بمحض اختياره، وإنما الناظر الذي يخرجه نظرُ العليم إليه من هذه العبودية، بحيث يهبه العليم خُلُقا من لدنه سبحانه.

5. الفقه الائتماني والرغبة في التحكم بكل شيء

لقد رأينا أن هدف التجسس من وراء الإحاطة بكل شيء هو التحكم؛ وقد اتخذ هذا التحكم صورا أربعا: «تسخير الكائنات» مع التجسس العلمي، و«تحويج المستهلك» مع التجسس الاقتصادي، و«تـمكين السلطة» مع التجسس الأمني، و«تعظيم النفس» مع

التجسس الشخصي؛ فلننظر كيف يُمكن أن يستقبل الفقيه الائتماني حالة من حالات التجسس التحكمي.

إن كلَّ ما يَشغَل المتجسِّس التحكمي هو أن يضع تحت سلطته أو نفوذه أو تأثيره المتجسَّس عليه؛ ولا يَتصوَّر أن يوجد، في محيطه، كيان أو مكان لا يسيطر عليه، وإلا فلا أقل من أن يُشرِف عليه، محدّدا لمساره ومصيره؛ ولا يخفى ما في هذا التسلط من الإيذاء؛ ولـمّا كان الأصل في مجلس الفقيه أن يبقى كيانا مستقلا، حتى ينهض بواجباته الإصلاحية، فقد ساء هذا المتجسِّسَ أن يظل هذا الكيان خارجا عن نفوذه، فاتخذ قراره بأن يستتبعه، وأيضا يستتبع مَن فيه بأي نحو من الأنحاء؛ فاستعدَّ لحضور هذا المجلس، لا برواقيبه فحسب، بل أيضا بعيونه، مستعينا بهم على تحصيل أقصى المعلومات عن أعضائه، واحدا واحدا، حتى يتمكّن من أن يباشر التأثير فيهم بـما يناسبهم؛ ولـمّا كان الفقيه الائتماني يعلم، بحكم ظروف مـُمارسته، أن استقلال مجلسه يثير الفضول، لم يَخُصَّ به بعضا دون بعض، بل فتح بابه لكل الزائرين، متوقِّعا أن يفد عليه الذي يريد نَفْع نفسه والذي لا يريد نفعها، بل يريد الإضرار بغيره؛ فإذا كان إصلاح النافع لنفسه واجبا، فإن إصلاح المؤذي لغيره أوجب، فيكون مقدَّما عليه؛ إذ أن واجب الإصلاح في حقه واجبان اثنان: أولهما، «واجب دفع إيذائه لغيره»؛ والثاني، «واجب دفع إيذائه لنفسه»؛ والمتجسّس التحكّمي هو أحد هؤلاء الذين يؤذون غيرهم، فيتعيـَّن إخراجه من تـَحكُّمه من جهتين: كفُّ ضرره بالآخرين، وكفُّ ضرره بنفسه.

لا أفضل عند هذا المتجسِّس لتنفيذ خطته من أن يَحضر مجلس هذا الفقيه حينما يحضره أكبر عدد مـمكن من الأفراد؛ إذ يُـمكنه، حينذاك، أن يبُث عيونه في الجنبات، ويُظهرَ لهم قدرته على إسداء الخدمات، عسى أن يستميل قلوبهم ويكسب ثقتهم؛ ولَشدَّ ما كانت دهشته حين رأى أنه لا أحد يتوجَّس منه خيفة، ولا يبدى له أدنى ريبة؛ فقد رحَّبوا به حين أقبل عليهم، واحتضنوه كأنه واحد منهم، وأجلسوه في صفوفهم؛ إذ كيف يُحسنون استقباله، وهو يبيِّت أن يسيء إليهم؟ أيكون حسنُ الظن بالناس غالبا عليهم أم تكون الغفلة عن مقاصد الناس هي التي تغلِب عليهم؟ ولم يقع في خاطره قطُّ أنه ليس لديهم ما يتكتمون عليه، أو يحجبونه عن أنظاره، لأنه مُصرٌّ على باطل اعتقاده، وهو أن «ما لا

يقع تحت نفوذه، لا بد أن يُخفي ما يُحذَر منه».

ولـمّا كان هذا المربي لا يحيد عن منهج الرفق والودّ، دعاه إلى الجلوس في الصف الأول، حتى يكون قريبا منه؛ فما ازداد بهذه الدعوة إلا دهشة من فوق دهشته؛ فقد كان يحسب ألف حساب للتودد إليه، فإذا هو يَسبقه إلى هذا التودُّد؛ أيكون قد خفي عليه أمره إلى هذه الدرجة أم تلك عادته في استقبال الوافدين عليه؟ ثم أخذ يتتبَّع جزئيات هذا الجمع، متخبِّطا في أسئلته التي تتفاقم مع اطلاعه على المزيد من هذه الجزئيات، إذ كيف يختص هذا اللقاء بأعمال ليست كالأعمال وتصرُّفات ليست كالتصرفات، حتى كأن أصحابها خرجوا، بالكلية، من الشواغل والشواغب التي تخصُّ حياتهم، وقطعوا العلائق والمصالح التي تربطهم بحياة الناس؛ حتى إذا أشرف الجمع على نهايته، أومأ المربي إلى أحد الجلساء بأن يدعو للمسلمين، فرفع يديه بالدعاء لهم كافة، وجاء فيه بـما أدهش المتجسّسَ، ثم توجّه إلى الوافدين على هذا الجمع، فخصّهم بدعاء لم يزد المتجسِّس إلا حيرة من أمره، إذ ورد فيه:

- «اللهم سخِّر لهم نفوسهم، واجعلهم يقهرون سلطانها عليهم!»

يا للعجب! كيف يدعو له بتسخير نفسه، وهو يبتغي أن يُسخّر الآخَرين لنفسه، متصرّفا في أجسادهم باسم العلم، أو في أموالهم باسم الاقتصاد، أو في أحوالهم باسم الأمن! وكيف يدعو له بقهر سلطان نفسه، وهو يسعى بقوة إلى تعظيم قدرها وتـمكين سلطانها! فما من تفسير لـمِثْل هذا الدعاء إلا أن تكون موازين هؤلاء في تقدير الأشياء قد انقلبت رأسا على عقب: فما ينبغي طلبه، صاروا يهجرونه؛ وما ينبغي هجرُه، صاروا يطلبونه؛ إلا أن هذ التفسير بدا له بعيد الاحتمال، ألمْ يسبق له أن رأى بعضهم يباشرون الأعمال والمعاملات خارج هذا المجلس بـما يباشرها عامة الناس!

بينما تتقاذفه الظنون والتقديرات المختلفة، إذ دعوه إلى مجلس الفقيه المصغَّر؛ فهل يُصدَّق أنه جاءهم بغرض التحكُّم فيهم، مؤذيا لهم، فإذا هم يحتفون به احتفاءهم بالذي جاء يخدمهم؟ ولـمّا رفع بصره إلى المربي، ابتسم في وجهه، مرحِّبا به في مجلسه؛ فعجِبَ كيف مُهّدت له الأسباب للوصول إلى غرضه، حتى صار أقرب ما يكون إلى المربي؛

فعلاقته المباشرة به سوف تفتح له الطريق للتأثير في عموم أعضاء مجلسه، وتوجيههم بما يناسب الغرض الذي جاء من أجله؛ غير أن ما لاحظه فيهم من كريم الأخلاق، وما وجده في المربي من خاص العناية جعلاه، من حيث لا يشعر، لا يستعجل الوصول إلى هذا الغرض المبيَّت، منجذبا بخصوصية الفضاء الذي يحيط به.

ولـمَّا حان وقت انفضاض المجلس، وأراد توديع المربي، دعاه إلى التردّد عليه، فوجد، في هذه الدعوة، مزيد العناية به، متعجبا كيف جمع هذا الفقيه، إلى هيبة المنظر، رِقة المسلك؛ وانفض المجلس، وقد بلغ به التأثر بما رأى وسمع مبلغا، حتى كاد أن ينسى سحب رواقيبه والالتحاق بعيونه؛ وشُغِل عن الاطلاع على ما حملته له من صور وأخبار بما شهده بأمّ عينه من مشاهد، وأحس به قلبه من مشاعر، مستغربا كيف أنه أتاهم، ساعيا إلى التأثير فيهم، فإذا هم يسبقونه إلى التأثير فيه؛ فوجد نفسه مأخوذا بالتفكر فيما حصل في هذا الجمع من تصرّفات تشي برفع الهمة عن الناس، ورفع الحوائج إلى رب الناس، وفيما لاقاه من لطف المعاملة التي تشي بالتغاضي عن عيوب الناس، والأخذ بأسباب المحبة في التواصل معهم؛ وألح عليه هذا التفكر بما جعله يستبطئ أيما استبطاء مجيء الموعد المقبل للجلوس إلى هذا المربي.

فخطر له بالبال أن يحضره من غير راقوب دفين، ولا جاسوس مُعين، معتبرا أنه قد حصَل على القرب المطلوب ولو أنه التبس عليه «القرب في المكان» بـ«القرب في الجَنان»؛ إذ أخذ يشعر بالشوق إلى مجالسة الفقيه والأنسِ بمعاملة أصحابه؛ وكم كان سروره بالغا حين أجلسه المربي بجانبه، فتحرَّك في قلبه داعي المحبة له! فما أن أخذ مكانه، فرِحا بتصدُّره، حتى افتتح أحد الحاضرين الحديث، متناولا بالتحليل قول القائل:

- «كل كلام يَبرُز وعليه كسوة القلب الذي منه برز»[8].

فجاء في معرض حديثه:

- «ولو أن كلام اللسان مرتبط بالجنان، فإن للجنان كلامَه كما للسان كلامُه؛ وإنك

(8) حكمة من حكم ابن عطاء الله السكندري.

إذا أَسَرتَ اللسان، مانعا له من الكلام، فلا تستطيع أن تَأسِر الجنان، فينطلق في الكلام، وكلامُه أبلغ وقْعا من كلام اللسان».

وحينها، علِم المتجسِّس عن يقين أن هؤلاء القوم يَجمعون إلى الحياة التي يشتركون فيها مع الناس كلهم، حياة أخرى لا يشاركهم فيها غيرهم، وأن هذه الحياة الخاصة لا سبيل إلى النفاذ إليها؛ فلا ينفع معهم ما ينفع مع غيرهم، استتباعا لهم أو تسييرا لشؤونهم؛ فكان أن يئس من الاستيلاء على نفوسهم يأسا مطلقا؛ ولعل آثارَ هذه الحياة الباطنة في ظواهرهم هي السر في الانجذاب الذي يشعر به نحوهم، والذي لا يفتأ يشتد درجة بعد أخرى؛ وتلك كانت علامة انكفاف أذاه عنهم، فيكون المربي قد خطا به الخطوة الأولى في إصلاح نفسه، وهى «دفع إيذائه للآخَرين»، إذ جعله يترك التسلط عليهم، ويبدي التعلق بهم.

بيد أن هذا المتجسّس، لئن كان قد ترك الإضرار بغيره، نابذا التحكم فيه، فلا يترتب على ذلك، بالضرورة، أنه ترَكَ **«شهوة التحكم»**؛ فقد تذهب عنه رغبته في التحكم بهؤلاء القوم، على وجه الخصوص، لِـما شاهده من كريم شمائلهم والاستغناء بربهم عما سواه، لكن لا تذهب عنه الرغبة في التحكم، على وجه العموم؛ فهاهنا، تأتى الخطوة الثانية من الإصلاح الذي ينهض به المربي، وهي «دفع إيذاء المتجسّس لنفسه»، وهذا الإيذاء الذاتي هو، على وجه التحديد، «شهوة التحكُّم» التي تستبد به.

ولا يدفع هذه الشهوة إلا ما يدفع الشهوات الأخرى، ألا وهو «الدخول في العمل»! والمتجسِّس، لـمَّا وقع له ما وقع من ظاهر التعلّق بأهل هذا المجلس، أظهر التودد إليهم، مبديا اهتمامه بالأعمال التي تُوصِّلهم إلى الأحوال الخاصة التي يتمتعون بها، والتي لا يَطَّلع عليها إلا خالقهم، لا سيما وأنهم لا يتردَّدون في الإتيان بهذه الأعمال على مرأى ومسمع منه؛ فذكروا له أنها تفيد في مجاهدة «شهوات النفس»، إن كسرا لها أو صرفا عنها، إذ عرف أن الشهوة هي انبعاث النفس لطلب الشيء الذي تلتذ به؛ كما ذكروا له أنها تفيد في مقاومة «منازعات النفس»، إخراجا منها أو صونا عنها، إذ عرف أن المنازعة هي ادعاء النفس الاتصاف بـِما يختص به الخالق، سبحانه، من الصفات.

فاشتغل بالنظر في نفسه، أيُّ الشهوات تستولي على نفسه، فاستيقن بأن شهوة التحكُّم عنده لا تعدِلها شهوة أخرى، إذ لا نسبة للذة التي يجدها في التحكم إلى اللذات التي تعقُب قضاء الشهوات الأخرى؛ كما استيقن بأنه ينازع الخالق في صفة «الهيمنة»، إذ أن من أسمائه الحسنى اسم «المهيمن»، ومعلوم أن هذا الاسم يدل على معنى «الرقيب الذي يسيطر على كل شيء»؛ والتحكم إنما هو هذه السيطرة في نسبتها إلى الإنسان؛ فأزمع على أن يدفع عنه هذه الشهوة التي تجعله ينازع الخالق، سبحانه، في اسم من أسمائه، غير أنه يخشى أن يفقد قبضته على زمام الأمور إن عَلِم الناس بانكسار شهوة التحكم لديه؛ فقرَّر أن يَدخل في هذا العمل مع التستر عليه، حتى لا يعلم به أحد مِـمّن يريد التسلّط عليهم؛ ولا سبيل إلى ذلك إلا بأن يتحين الفرصة للانفراد بالمربي، فيحدّثه في خصوصية وضعه، ويأخذ عنه العمل الذي يناسبه في غفلة من الجميع؛ فكان له ما أراد من الكتمان، مع النصح له بحفظ الاتصال؛ إذ دأْبُ المربي أن يراعي الظروف الخارجية للطالب وأحواله الداخلية واستعداداته النفسية، حتى إذا تغيرت هذه الظروف والأحوال والاستعدادات، أبدل عملا بعمل، وسلوكا بسلوك.

وهكذا، تعاطى للعمل على قدر وسعه، مستعجلا ظهور آثاره فيه؛ إذ سرعان ما تبـيَّن مقدار شناعة التأله الذي وقع فيه؛ بل كلما أتى هذا العمل على مقتضاه، اشتد شعوره بـمدى ظلمه لنفسه؛ غير أن المربي لا يزال يطمئنه ويُرشِده ويحثُّه على المزيد، حتى يعلم بأن نظر الحق سبحانه إليه يسبق نظره إلى شهوة التحكم؛ فيستولي عليه الحياء، وتنبعث الحياة في روحه؛ فلا يلبث أن يهون عنده عمله التعبدي، على دائم التزامه به؛ إذ يراه لا يستحق أن يوصّله إلى القرب من المهيمن، سبحانه، حتى ولو جعله يكسر **شهوة التحكم**؛ كما يهون عنده كسر **شهوة التحكم**، على دائم سعيه إليه؛ إذ لا يعتبر أن هذا الكسر يحقّق التقرب إلى ربه، واعيا بأنه لولا سابق فضله سبحانه، ما هُدي إلى ما هُدي إليه من كسر شهوة التحكم؛ وهكذا، يغدو على يقين بأنه ليس كسرُ شهوة التحكم هو الذي يُوصِّله إلى المهيمن، جلَّ جلاله، وإنما المهيمن هو الذي يوصِّله إلى كسر هذه الشهوة .

ومن ثَمَّ، يخرُج هذا المتجسِّس من وصف الناظر الذي يتحكم في الخَلْق، ويتحقق بوصف الناظر الذي ينظر إلى الحق سبحانه قبل أن ينظر إلى كسر شهوة التحكم؛ وقد

يترقّى إلى درجه أعلى، فلا ينظر إلى كسر شهوة التحكم إلا متوسِّلا بنظر ربه إليه؛ فلولا نظرُ ربه إليه، ما استطاع كسر هذه الشهوة، ولا نظر إليه؛ ومتى أُنزِل الناظر هذه الرتبة، استحق وصف «الشاهد»؛ فحدُّ **الشاهد**، في هذا المقام، هو أنه **الناظر الذي يتوسل بنظر المهيمن ـ جل وعلا ـ إليه في كسر شهوة التحكم**؛ فالشاهد، هاهنا، ليس الناظر الذي يكسر شهوة التحكم بمحض اختياره، وإنما الناظر الذي يجعله نظرُ المهيمن إليه يكسِر هذه الشهوة، بحيث يهبه المهيمن خُلُقا من لدنه سبحانه.

● والكلام الجامع في هذا الفصل هو أن «الفقيه الائتماني» أو «المربي» يتصدى لظاهرة «التجسس» التي هي أحد التحديات الأخلاقية الكبرى التي يعاني منها الإنسان المعاصر والتي تتحدد بخصائص خمس هي: «الغلو في المراقبة» و«النفوذ إلى باطن الأشياء» و«النفوذ إلى الحياة الخاصة» و«طلب الإحاطة بكل شيء» و«الرغبة في التحكم بكل شيء»؛ وقد ظهر أن الطريق الذي يسلكه الفقه الائتماني طريق اشتغالي وجداني يقتضي أن ينشيء علاقة مباشرة بالمتجسس، كما يقتضي أن يجاوز ملاحظة سلوكه الخارجي إلى معالجته من الآفات النفسية التي تتسبَّب في انحراف هذا السلوك؛ وقد أحصينا منها خمس آفات تُعتبر أشنع الشناعات، إذ هي عبارة عن منازعات للخالق، سبحانه وتعالى، في صفاته التي تدل عليها أسماؤه الحسنى، وهي: «آفة منازعة الرقيب» و«آفة منازعة الخبير» و«آفة منازعة اللطيف» و«آفة منازعة العليم» و«آفة منازعة المهيمن»؛ كما وقفنا على الطرق العملية الخاصة التي قد يتعامل بها الفقيه الائتماني مع المتجسّس في كل واحدة من هذه الآفات الخمس، حتى يخرجه منها، ناقلا له، طورا بعد طور، من رتبة المتجسِّس، أي الناظر الذي نُزع منه الحياء إلى رتبة «الشاهد»، أي الناظر الذي لا ينفك عن الاستحياء من ربه، ناظرا إليه؛ وهكذا، يستطيع الفقيه الائتماني أن ينقل الإنسان المعاصر بالتدريج من حالة الاختيان إلى حالة الائتمان.

الباب الثالث

من آفة التكشف إلى حياء الـمشهود

الفصل السابع

الإنسان المعاصر وآفة التكشف

إذا كان التفرج آفة نفسية تصيب «الناظر»، فإن التكشُّف آفة نفسية تصيب «المنظور إليه»؛ إذ يقال: «تكشَّف» أو «تكشَّف له» أو «تكشَّف إليه»، والمراد: «أبدى شيئا منه له»؛ وهذا الشيء الذي أبداه على نوعين: فقد يكون **صورة** تراها العين أو يكون **تصوُّرا** يُدركه الذهن؛ ومعروف أن تصوُّر الشيء عبارة عن استحضار الذهن لـ«**صورته**»؛ فيلزم أن التكشف على ضربين: «**تكشُّف عيني**» أو «**حسي**»، وهو التكشف الذي يتوسل **بالصورة**؛ و«**تكشُّف ذهني**» أو «**قولي**»، وهو التكشف الذي يتوسل **بالتصور**، مع العلم بأن التصور مردود إلى الصورة؛ ويجوز أن نعتبر التكشف الذهني تكشفا عينيا **موسوطا أو متسبِّبا إليه**، إذ تكون الصورة في التكشف العيني مباشرة أو قريبة، بينما تكون في التكشف الذهني غير مباشرة أو بعيدة.

وكما أن المجتمع المعاصر ــ أو قل الحضارة المعاصرة ــ وُصِف بكونه «**مجتمعَ تفرُّجٍ**»، فكذلك وُصِف بكونه «**مجتمعَ تكشُّف**»، ذلك أن كلا الوصفين يعبّر عن كون هذا المجتمع أضحى «**مجتمع الصورة**»، شمسية كانت أو سينمائية أو فيديوهاتية أو تلفزية أو حاسوبية أو محمولية، متخذا **الشاشة** رمزها الذى لا غَناء عنه؛ إذ بات هذا المجتمع يَعرِض على الشاشة كل شيء، بل بات يعتبرها كل شيء، بل أمسى يَردُّ حقيقة نفسه عينها إلى ما يعرِضه على الشاشة من سيول الصور؛ فلنذكر الآن بعض خصائص هذا التكشف النفسي الذي يُغذّيه، بفضل الثورة الحاصلة في وسائط الإعلام والاتصال، الانتشار الهائل لإمكانات التواصل في هذا المجتمع.

1. إبداء الكل

إن الخاصية الأولى التي تـُميز التكشف المعاصر، تكشفا عينيا كان أو ذهنيا، هي أنه تكشُّف كلي من جهتين: إحداهما، «أنه تكشُّف إحاطي»؛ والثانية، «أنه تكشُّف عمومي».

1.1. التكشّف الإحاطي

المقصود بـ«التكشف الإحاطي» هو تعاطي المواطن إبداء كل شيء من خاصِّ حياته، جسميا كان أو نفسيا، فضلا عما يبدو من عامّها، بحجة أنه يمارس حقه في الحرية، ويُلبّي رغبته في الصدق؛ والواقع أنه لولا أن الشاشة قد بلغ استحواذها على نفس المواطن مبلغا فاحشا، حتى عاد لا يرى العالم، بل لا يرى نفسه، إلا من خلالها، ما كان ليندفع في مِثْل هذا التكشف الذي يحيط بكل شأن من شؤونه.

وتُعتبَر الطالبة الأمريكية «جينِفِر رينْغلي»[1] رائدة التكشف العيني الإحاطي؛ فقد ثبَّتت في غُرفتها، وهي ابنة التاسعة عشر من عمرها كاميرة متصلة بالشبكة العنكبوتية، وظلت، طيلة سبع سنوات من إبريل 1996 إلى غاية 2003، تبُثُ بواسطتها بثا متواصلا مجموع الصور عن حياتها الداخلية، حتى إن زوَّار موقعها بلغ، يوميا، خمسة ملايين فردا؛ وشملت هذه الصور، بالإضافة إلى عادي الأعمال كالمطالعة والمحادثة والشرب والأكل، خصوصي الأفعال مثل نومها في فراشها بصحبة هرّتها أو برفقة صديقها أو دخول حمامها أو خلع ثيابها.

2.1. التكشف العمومي

المقصود بـ«التكشف العمومي» هو تعاطي المواطنين التكشف بعضهم لبعض، بحيث يتكشف الجميع للجميع؛ فلم يَعد التكشف موقوفا على الخاصة من الناس نحو «نجوم الفن» أو «أبطال الرياضة» أو «رموز السلطة» أو «أرباب المال»، بل بات يشمل العامة من الناس، أسوياء كانوا أو شواذ، بحجة أن الجميع يتـمتع بحق الظهور على الشاشة.

(1) Jennifer Ringley.

وتُعتبر «التلفزة» رائدةَ التكشف الذهني العمومي؛ فقد توالت فيها برامج مُصوَّرة متعددة تاليها أفحش تكشُّفا من سابقها؛ واختلفت فيها صور هذا التكشف باختلاف المدعوين إليها؛ فمنهم من أفاض في اعترافات شخصية كأنها اعترافات دينية يكفّر بها عن ذنوبه؛ ومنهم من عرض خلافات أسروية ومشاجرات زوجية كأنها خصومات أمام القضاء ينتظر الفصل فيها؛ ومنهم من أفشى أحداثا غرامية وانحرافات جنسية كأنه أتى بإنجازات كبرى تستحق أن يفخر بها، متحديا الشعور العام حيالها؛ ومنهم من ساق أعراضا مرَضية واضطرابات نفسية كأنه جاء بتشخيصات طبية لأدوائه يطلب العلاج منها؛ ومنهم من شكا مشكلات في العمل وأزمات في العيش كأنه يتظلم في مكاتب التوظيف أو يستغيث في مقارّ ذوي الحاجة؛ ومنهم، على العكس من ذلك، من أغدق، على الجمهور، ألوانا من النصائح والإرشادات والتحذيرات في شتى المجالات، كأنه يستحق دون غيره أن يكون قدوته فيها.

وأمام هذه المطالب والمواقف المختلفة التي تنمّ عن اختلالات في مجتمع الاستهلاك، وتصدُّعات في العلاقات الاجتماعية، لا نستغرب أن تصير التلفزة إلى المزواجة بين الوظيفتين: «وظيفة التواصل» و«وظيفة التعامل»، مفرِدةً جزءا من برامجها لبعض الأعمال التي تدخل في اختصاص مؤسسات عامة أخرى، بدعوى أنها تُسهم في دفع آلام العامة، وتعيد الاعتبار لمبدإ التضامن والتراحم في وقت ندُرت فيه الحركات الاجتماعية التي تعتني بشؤون هؤلاء، واتسعت فيه الفروق بينهم وبين ذوي الخبرة والمسؤولية، كيفا وكمّاً؛ ونحصي، من هذه الأعمال التي أضحت التلفزة تباشرها، ما يلي: «العلاج النفسي» و«إصلاح ذات البين» و«العثور على المفقودين» و«جمع التبرعات».

3.1. تعدي التكشف الكلي للحدود

لا يخفى على ذي بصيرة أن «**الوصف الكلي**» الذي يتصف به هذا التكشف ينبئ بأنه لا يمكن الوصول إليه إلا بتعدي الحدود، أحكاما قانونية كانت أو قواعد اجتماعية أو عوائد ثقافية أو قيما أخلاقية، حتى إن هذا التعدي أضحى السمة المميزة له؛ وتوضيح ذلك أنه ليس كل شيء ينبغي كشفُه، لأن في كشفه ضررا متيقّنا يعود على الذات أو

على الآخر؛ وكشفُ ما فيه ضرر مستيقَن إنما هو تعدّ للحدود؛ كما أنه ليس كل إنسان ينبغي أن يَكشِفَ ما عنده، لأن ما عنده قد يخصّه، ولا يتعلّق منه شيء بغيره؛ وكشفُ ما يخصُّه بغير موجِب هو إسراف في الإبداء؛ ولا أن كل إنسان ينبغي أن يُكشَف له عما يُكشف لغيره، لأن في هذا الكشف انتهاكا لخصوصية فرد بعينه أو جماعة بعينها؛ وانتهاك خصوصية الآخَرين، هو أيضا، إسراف في الإبداء.

ولـما كانت الصورة التي هي قوام التكشف، مباشِرةً كانت (كما في التكشف العيني) أو غير مباشرة (كما في التكشف الذهني)، تتوخى، بالأساس، مصادَمَة الوجدان وإثارة الانفعال، ازداد هذا الإسراف سوءا على سوئه؛ ذلك أنه لا يصادم الوجدانَ ولا يثير الانفعالَ إلا ما كان خارجا عن مألوف الجمهور، أي كان «**شاذا**»؛ والشيء الشاذ يدعو إلى مجاوزة الحدود، بل يدعو إلى التنافس في هذه المجاوزة، وإلا فلا أقل من الزيادة منها؛ إذ أن الإحساس بالشذوذ في الصورة قد يفتر بتكرُّر عرضها، فيُحتاج إلى صورة أخرى يزيد فيها الشذوذ درجة، وهكذا بغير انقطاع؛ فيورِّث تعاطي هذا التكشف الأشذ، فالأشذ، صاحبَه شهرة غير مسبوقة، جاعلا منه نموذجا يُحتذى به، أو بطلا يُغار منه، أو نجما يُعجب به؛ ولا يبرُز هذا التكشف الـمُسرِف في شيء بروزه في مجالين اثنين، وهما: «الجنس» و«العنف»؛ إذ لا يُكتفَى فيهما بـما يقع من أحداث صادمة، بل يُطلَق العنان للخيال لكي يُبدع من مناظر الجنس والعنف ما لا تقبلُه العين، ولا يَعقله الذهن.

لنضرب مثالا على هذا التكشف المتعدي للحدود بـما يُترجَم حرفيا بـ«الصفع السعيد»[2] أو، إن شئتَ قلتَ، «العدوان الـمُسليّ»؛ إذ يعمد بعضهم إلى ارتكاب اعتداء على أحد الأشخاص وتصوير أطوار هذا الاعتداء بواسطة الهاتف المحمول وبث الصور الـمُحصَّلة في الشبكة العنكبوتية، بغيةَ الظفر بالشهرة بين الأحباب والأصدقاء والجيران والجمهور المجهول من مستخدمي هذه الشبكة؛ فلا مراء في أن هذا الفاعل يتجاوز حده، إذ أنه يـُمارس العنف على غيره، محتقرا لشخصه، ومنتهكا لثابت حقوقه، ومستهترا بسلطان الأمن، ومبديا وقاحة كبرى.

---

(2) المقابل الإنجليزي: Happy Slapping.

من هنا، برز، على الشبكة العنكبوتية، «فضاء تدويني واسع» هو عبارة عن حياة اجتماعية افتراضية مشتركة بين أفراد لا يتلاقون أبدا، حياةٍ مِلْؤها التكشف على كل الأنحاء، إن تبادلا للصور أو تناقلا للأخبار أو إفشاء للأسرار، جاعلين من الشاشة مرآتهم التي يتراءون فيها، ونافذتَهم التي يتواصلون بفضلها.

2. إبداء الباطن

معلوم أن «الباطن» يُضادُّ «الظاهر»، فيتحدد المراد به بمقابلة فضاءين اثنين هما: «الفضاء العام» و«الفضاء الخاص»؛ إذ أن الفضاء العام يشمل كل ما يمكن الاشتراك مع الجميع في معرفته والعمل على وفقه، بينما الفضاء الخاص يقتصر على ما لا يقع الاشتراك مع الجميع في معرفته والعمل على وفقه.

والجدير بالذكر، بهذا الصدد، هو أن بعض الباحثين لم يتردَّدوا في وضع تاريخ محدَّد لظهور التفريق بين الفضاءين المذكورين، إذ عيَّنوا فترة هذا الظهور في القرن التاسع عشر، مستدلِّين عليه بظواهر اجتماعية ثلاث اتسم بها هذا القرن، وهي: «بروز التعلق بالهوية الفردية» و«التركيز على مكانة الجنس في الحياة الزوجية» و«تعاظم دور الأسرة»[3]؛ إلا أننا لا نرى جازمَ رأيهم هذا، إذ نعتقد أن الأصل في التفريق بين هاتين الدائرتين من حياة الإنسان يرجع، لا إلى تطوُّره التاريخي، وإنما إلى طبيعة الإنسان ذاتها، أي أنه، على الحقيقة، تفريق **إناسي**؛ ذلك أن الإنسان ينزع، بموجب القيم التي تحملها فطرته، إلى إخفاء بعض الجوانب من حياته، بدءا بقضاء حاجته، وانتهاء بقضاء وطره.

من ثَمَّ، يصير القول بعدم وجود التفريق بين هذين الفضاءين قبل القرن التاسع عشر مردودا إلى القول بعدم وجود خاصية إناسية محدِّدة لماهية الإنسان قبل هذا التاريخ، وليس إلى مجرَّد القول بعدم وجود عرَض تاريخي من أعراض الحياة الإنسانية قبل التاريخ المذكور؛ فشتان بين هذين القولين! فإن فقْدَ العرَض التاريخي لا يضر بالبنية الماهوية للإنسان، إذ لا شيء يسلَمُ من يد الزمان؛ بينما فقدُ الخاصية الإناسية يجعل هذه البنية

(3) Dominique MEHL: **la télévision de l'intimité**, p. 149-150.

ناقصة غير مكتملة كأنما الإنسان كان، قبل القرن التاسع عشر، أقل إنسانية منه بعد هذا القرن؛ وهذا واضح الفساد؛ فالإنسان، من حيث الماهية، باق على ما كان منذ أن كان.

وبناء على هذه التفرقة بين «الفضاء العام» و«الفضاء الخاص»، استُعمِل لفظ «الباطن»[4] للدلالة على جزء متميز من الفضاء الخاص، وهو الجزء الذي يتعلق بما لا يقع الاشتراك فيه مع الآخَرين، إن بعضا أو كلا، سواء حصلت المعرفة بمضامينه كلها أو لم تحصل شأنَ المضامين التي تبقى مخبوءة في اللاشعور؛ وبهذا المعنى، يكون **باطن الفرد عبارة عن أخصّ ما في الفضاء الخاص**، مشتملا على أسراره المعلومة له وغير المعلومة ذات الصلة بجسمه أو نفسه.

وعندئذ، يكون «إبداء الباطن» على ضربين اثنين:

أحدهما، **الإبداء غير التكشفي**؛ المقصود بـ«الإبداء غير التكشفي» إبداء **أخص العناصر** في الباطن **لخصوص** الناس، لا لعمومهم، لضرورة من الضرورات الوجودية أو السلوكية؛ وهو على نوعين:

أ. «**الإبداء الإطْلاعي**» أو «**الإطْلاع**» (بتسكين الطاء)؛ وهو الإبداء الذي يُطلع فيه المرء أحدَ المقرَّبين إليه على بعض أسراره، **تدبيرا** لشؤونه الحياتية كما إذا كان هذا المقرَّب من يُسمَّى بـ«الدخيل»، أي صاحب سرّ الرجل، فيكون الداعي إلى هذا الإبداء إذن هو حاجة معاشية أو عملية.

ب. «**الإبداء الإسراري**» أو «**الإسرار**»[5]، وهو الإبداء الذي يُطلع فيه المرء غيره من ذوي القرابة أو ذوي الخبرة على بعض أسراره، **تقويما** لحياته الداخلية بـما يجعل علاقته بهذه الأسرار تتغير، تبيُّنا لها وتـمكُّنا منها؛ فيكون الداعى إلى هذا الإبداء الثاني هو حاجة نفسية أو خُلُقية، إذ يجد المرء رغبة في التواصل مع غيره بصدد عالمه الداخلي، على اعتبار أن هذا الغير يشاركه نَسَق القيم الذي يهتدي به في حياته؛ وقد عرَّف أحدُ رجال التحليل

(4) مقابله الفرنسي: intime.

(5) المقابل الفرنسي هو: «extimité»، وهو تركيب مزجي.

النفسي «الإسرار» بكونه «الحركة التي تدفع كل واحد من الناس إلى أن يعرِض [على سواه] جزءا من حياته الباطنة، سواء كان جسميا أو نفسيا»[6].

والضرب الثاني، **الإبداء التكشفي**؛ المقصود بـ«الإبداء التكشفي» هو إبداء **أخصّ العناصر** في الباطن للناس لغير ضرورة وجودية أو سلوكية بواسطة التقانات الحديثة مثل آلات التصوير المختلفة وأجهزة العرض على الشاشة والحواسيب والهواتف المحمولة والذكية؛ وقد أُطلِق، في اللغة الفرنسية، على هذا **الباطن الأخص** اسم «intime» أو، في اللغة الإنجليزية، اسم «intimate»، وهو عبارة عن «صيغة أفعل التفضيل» من اللفظ اللاتيني: «intus»، أي الداخل أو الباطن؛ وقد ورَد ذكرُه في اعترافات القديس «أوغسطين»، إذ يقول فيها، متوجها إلى الإله: «لقد طلبتك خارج نفسي، لكنك كنت أقرب إليَّ من كل قريب[7]»، فعبارة «الأقرب» هنا إنما هي ترجمة تأصيلية لـ«intime»، وإلا، فترجمته التحصيلية هي «الأبْطَن».

ونجد، في مواقع الجرائد الإلكترونية: مذكّراتٍ كانت أو مدوَّنات أو صفحات أو غيرها، أفضلَ مثال على هذا الإبداء التكشفي؛ إذ لا يعرِض المدوِّن سيرته عرْض المؤرِّخ لها، وإنما يُبرز منها الجوانب الوجدانية والمثيرة التي تتصل، في الغالب، بأخص تجاربه، إن مكابدات أو مغامرات، ساعيا إلى أن يكوِّن لدى القراء الصورة المثالية التي يرتضيها لنفسه، حريصا كل الحرص على أن يتنظم في تدوينه، حتى لا يتدنى عدد هؤلاء القراء، بل قد يضاعف جهوده في جلبهم إلى شخصه وإثارة ردودهم على ذكرياته، مترقّبا لزياراتهم، ومتطلعا لتعليقاتهم؛ وهكذا، ينتقل بتدوينه من رتبة «**المذكِّرة**» الخاصة إلى رتبة «**المذاكرة**» العامة، بل من رتبة «إبداء الباطن من جانب واحد» إلى رتبة «إبدائه من جانبين اثنين»، أو، قُل، لا يلبث المدوِّن أن يرتقى من «**الباطن**» إلى «**المباطنة**»، ومن «**الكشف**» إلى «**المكاشفة**»؛ وهذا يعني أن فضاء الشاشة يُغري بالتكشف أيما إغراء، حتى كأن التدوين لا يعدو كونه وسيلة من وسائل هذا الإغراء.

---

(6) Serge TISSERON, **L' intimité surexposée,** p. 52.

(7) العبارة اللاتيبنية الأصلية هي: tu autem eras interior **intimo** meo.

1.2. علاقة التكشُّف عبر الشاشة بالباطن

لقد ادَّعى بعض التحليليين النفسانيين أن التكشف الذي يـملأ الشاشات لا علاقة له بالباطن، بدليل أن غير واحد من الذين يتكشفون في برامج «تلفزة الواقع» أو بواسطة كاميرات موصولة بالشبكة العنكبوتية، على الرغم مـما أفشاه من معلومات تخصُّ حياته الداخلية، لا يفتأ يؤكّد أنه يحتفظ لنفسه بأسراره؛ غير أن هذا الادعاء تَرِد عليه الاعتراضات التالية:

أ. أنه يَنبني على تصوُّر ضيِّق لمفهوم «الباطن»؛ إذ يبدو أن هؤلاء التحليليين قصَرُوا مدلوله على الأحوال النفسية التي تنمُّ عن نزاعات داخلية والتي قد لا يعي بها صاحبها إلا بالاستبطان أو بالاستنطاق كما في جلسات التحليل النفسي؛ والحال أن هذا التصور للباطن يجعله أقرب إلى «باطن الباطن» منه إلى «الباطن»، إذ أنه بـمثابة القاعدة التي يَنزِل عليها صرح الباطن أو بمثابة النواة التي يتولد منها نَبْتُه أو قل الأصل الذي يتفرع عليه بناؤه.

ب. أن وضْعَ «الباطن» الذي لا يعي به المرء كوضع «الظاهر» الذي لا يعلم به؛ إذ علاقته به أقرب إلى أن تكون علاقة خارجية منها إلى أن تكون علاقة داخلية؛ فلا سلطان له على هذا الداخل الدفين كما لا سلطان له على الخارج البعيد؛ في حين أن علاقته بالباطن الذي يعي به تبدو علاقة يتصرف فيها بإرادته، بحيث يكشف من أسراره ما يشاء لـمن يشاء.

ج. أن تصوُّرات الباطن قد تختلف باختلاف الأفراد في نطاق الجماعة الواحدة لاختلاف رؤياتهم ورؤاهم؛ فما يَعدُّه بعضهم من الباطن، متستِّرا عليه، قد لا يعدُّه غيرُه كذلك، مبديا له، بل إن ما يعتبره الفرد الواحد في زمن أو ظرف أو وضع أمرا باطنيا يجب حفظه، قد لا يعتبره كذلك في زمن أو ظرف أو وضع آخر، فلا يتردد في إظهاره؛ وما ذاك إلا لأن باطن الإنسان أغنى من أن تُحصى عناصره؛ إذ لا يـمضي يوم إلا وتتسع دائرته، فضلا عن أنه يتمتع بخاصية الانعكاس التي تجعل لكل باطن باطنا من فوقه.

2.2. علاقة الاسم المستعار في الشبكة بالباطن

كما أنه لا ينفع المعترض أن يقول: «إن بعض المدوِّنين يستعيرون أسماء أخرى غير أسمائهم، فلا يكون الباطن الذي أبدوه باطنا حقا، لأن نسبته إليهم تظل مجهولة»؛ والجواب عن هذا الاعتراض من وجوه:

أ. أن استعارة الاسم لا تُخرج الباطن عن وصفه، وإنما تؤكد هذا الوصف؛ ذلك أن المقصود باستعارة المدوِّن لاسم من الأسماء هو، على التعيين، **تنكير ذاته، لا إنكار باطنه**؛ ومهما تكون الأسباب التي هي من وراء هذا التنكير، يبقى أن التنكير أدلّ على وجود الباطن من التعريف؛ فلولا أن الـمُدوِّن يدرك أنه يكشف ما لا يطاق كشفه، بل ما لا يجب كشفه، ما لجأ إلى الاسم المستعار؛ فتَستُّر ذاته وراء هذا الاسم إنما يرجع إلى رفع الستار عن باطنه.

ب. أن تعدُّدَ الأسماء المستعارة ترسيخ للباطن؛ معلوم أن الـمُدوِّن قد يتخذ لنفسه أكثر من اسم مستعار، متقمّصا لهويات مختلفة، ومتلبّسا بأوصاف وأفعال تختلف باختلافها، ناطقةً بتشعُّب باطنه؛ ولولا أن المدوِّن يشعر بالحاجة إلى كشف جوانب من باطنه، متباينةٍ صفةً ومتفاوتةٍ رتبةً، معتقدا أن هذه الجوانب الباطنية أخفى وأغنى من أن تستوعبها هوية واحدة، وإلا فلا أقل من أنها تقبل التوزيع على هويات مختلفة، ما كان ليتستر على نفسه بجملة من الأسماء المنتحَلة.

ج. أن عدم الكشف عن اسم الشخص المنسوب إليه هذا الباطن لا يلزم منه انتفاء النسبة، ولا، بالأوْلى، انتفاء الباطن؛ فإذا كان بعض المدوِّنين يتكتم على اسمه بقدر ما يكشِف عن باطنه، فإن نسبة الباطن المكشوف إليه لا تنتفي بانتفاء معرفة اسمه الحقيقي، ذلك لأن المدوِّن قد لا يعنيه أن يُعرَف اسمه بقدر ما يعنيه أن يُعرَف باطنه، كي لا يقع تحت طائلة التصنيف؛ كما أن القارئ قد تستوى عنده الأسماء، حقيقية كانت أو مجازية، ما دام مطلوبه هو الباطن المكشوف، سواء تعلَّق به هذا الاسم أو ذاك، وهو قد ظفر به، فيجزيه ذلك عن طلب ما عداه، ما دامت العلاقة بينه وبين المتكشف لا تتعدى نطاق الشاشة، ولا تفضي إلى ترتيب لقاء يجمع بينهما في الواقع.

د. أن استعارة الاسم تبدو قناعا من ورائه إرادة الاعتراف بكل شيء؛ فقد لا يقصد المدوّن أن يحجب اسمه بقدر ما يقصد أن يُحصِّل الشجاعة، بل القدرة على أن يبدي ما لا يستطيع إبداءه لو أنه يذكر الاسم الذي هو عَلَم عليه، ذلك لأنه، بفضل هذا الإبداء، قد يفرّج عن نفسه أو يخفف من ألـمه أو يتوب من ذنبه أو يشرك غيره في همه، أو يتخلص مـما يختلج في صدره من سقيم العواطف أو شنيع الأهواء أو من ضال الأفكار أو شاذ الأوهام؛ وحينئذ، لا يكون الاسم المستعار حاجبا للباطن، ولا، بالحرِّي، مانعا من إبدائه؛ إذ يبتدئ وجود الباطن من وجود الاسم المستعار نفسه، بل يكون هذا الاسم هو الوسيلة التي توصِّل إلى باطن الذي استعاره، أي باطن المدوِّن.

3.2. تجاوز التكشف للفئة المقصود بها

بالإضافة إلى ادعاءات رجال التحليل النفسي بصدد الباطن المكشوف واعتراضات غيرهم عليه، جاعلة منه مجرّد «إسرار»، لا تكشُّفا صريحا، فقد يزعم المتكشف نفسه أنه لم يُبدِ أسراره إلا لفئة محدَّدة ومختارة من الناس، أفرادُها مستقلّون بصفحاتهم الخاصة أو منتظمون في منتديات مُغلقة، بحيث لا ينبغي نعت هذا الإبداء الخاص بوصف «التكشُّف»؛ لكن هذا الزعم مردود عليه، نظرا لأن كل ما يُسجِّل في هذه الصفحات الفردية أو يُعرَض في هذه المنتديات الجَماعية يصير في حكم البادي لكل الناس؛ إذ لا يعدَم الآخرون الوسائلَ، إن برامج أو آليات أو عمليات، للوصول إلى هذه الأسرار المسجَّلة أو المعروضة المخصوصة؛ وهكذا، فلا يتكشف الفرد لمن أراد أن يُطلعه على أسراره فحسب، بل أيضا قد يتكشف لمن لا يخطر على باله أن يُطلعه على هذه الأسرار، بل لـمن لا يريده أن يعلم بها مطلقا.

وأوضح مثال على ذلك استخدام الهاتف المحمول في الأمكنة العمومية كالأسواق والمستشفيات والمحطات؛ فلا يكاد الكلام يتبسَّط بين المتواصليْن المتباعديْن، حتى ينحجب عن أبصارهما وجود الأشخاص الذين من حولهما، فيكشفان عما قد ينكران كشفه بعد نهاية المكالمة بينهما؛ ولا يـُمكن أن يقع هذا الانحجاب لو أن المتكلِّمَين كانا متقابلين وجها لوجه، إذ لا يُلقي أحدهما بما يلقي به إلى الآخَر من أسراره، حتى يرفع

بصره إلى من حوله ممن يبصرونه ويسمعونه، مراعيا ما يقتضيه المقام من إظهار الحشمة وإخفاء الخصوصية؛ فهاهنا، التكشف ليس حاصلا لأن الآخرَ استخدم وسيلة من الوسائل الإلكترونية، منتهكا حرمة هذا المهاتف، أو لأنه استرق السمع إليه وهو يهاتف صاحبه، وإنما لأن المهاتِف، بتشديد انتباهه إلى صوت المهاتَف واستحضار صورته بين عينيه، يغيب، في مقصود تكشُّفه له، عن الشعور بقريب محيطه.

ومهما يكن الأمر، فقد أجمع الباحثون على أن التفريق بين «الفضاء العام» و«الفضاء الخاص» ولو أن مبدأه ظل محفوظا، فإن الحدود المرسومة بين هذين الفضاءين لم تَعُد بيّنة غير مشوَّشة، ولا مستقرة غير متقلبة؛ فقد قيل، على سبيل المجاز،: «إن الفضاءين: العام والخاص يلتهم أحدهما الآخر»؛ فيلزم أن مجال الباطن الذي كان يتصف بخصائص قبْلية وثابتة تُحدِّدها سلطة دينية أو قضائية أو سياسية أو اجتماعية، أضحى مجالا متحرِّكا لا ينفك الواحد من الأفراد يجدد صوغه وتحديده بحسب مزاجه وظنونه وشكوكه ورغائبه وأهوائه؛ فهو الذي يقرر ما ينبغي إبداؤه، حتى ولو صادم الآداب المعتبَرة، وما ينبغي إخفاؤه، حتى ولو خالف العادات المقرَّرة، راسما لنفسه بنفسه الحدود بين الباطن والظاهر، وكاشفا عن نرجسية غير مسبوقة.

بل، أدهى من ذلك، صار مجال الباطن لا يحدِّده المكان الذي يوجد فيه الفرد، وإنما يحدِّده قصدُه الذي في دخيلته؛ فإذا كانت الحياة الخاصة للفرد تدور شؤونها في أمكنة مخصوصة كالبيت والحمام وغرفة النوم، فقد أخذت هذه الأمكنة تتقلص وتضمحل إلى حد كبير، حتى لم يبق إلا بيت الخلاء، محلا لهذه الحياة؛ والشاهد على ذلك أولئك المتكشّفون الذين وضعوا الكاميرات في كل الغرف التي في شققهم، مستثنين المراحيض، بل مستثنين فقط أوقات دخولها لقضاء الحاجة؛ ولئن كانوا لا يزالون، مع فاحش تهتُّكهم ومجونهم، يُصرُّون على أنهم حُفَّاظ لأسرارهم، فذلك لأنهم فصلوا مفهوم «الباطن» عن الحيِّز المكاني، فجعلوا حيِّزه هو الباطن عينه؛ إذ استبدلوا بالمكان الجغرافي **القصد الداخلي**؛ فلسان حال الواحد منهم يقول: «باطني هو حيث أشاء ومتى شاء»[8]؛ وليس

(8) AUBERT: **Tyrannies de la visibilité,** p. 126-127.

له أن يزعم بأن كشف باطنه لا يضر في شيء بالحدود التي يرسمها غيره لباطنه، نظرا لثبوت الاختلاف بينهما في تصورُّهما لهذه الحدود.

3. حب الوجود

ليس التكشف في المجتمع المعاصر مجرّد مسألة سلوكية، بل هو مسألة وجودية؛ وبيان ذلك أن التكشف هو خروج إلى «**الظاهر**»، وقد أُطلِق على هذا الخروج اسم «**الظهور**»؛ أما مقابله الإنجليزي، فهو «visibility»، ومقابله الفرنسي، فهو: «visibilité»، وترجمتها الحرفية هي «**المنظورية**»، فيكون **الظهور عبارة عن المنظورية**؛ وقد أضحى «الظهور» و«الوجود»، في هذا المجتمع التكشفي، ركنين متلازمين؛ فلا وجود بغير ظهور، ولا ظهور بغير وجود؛ إذ يتعيَّن على كل فردٍ فردٍ أن يتكشف ويُنظر إليه، حتى يُعتبر موجودا؛ وما لم يَتكشف ويُنظَر إليه، فلا سبيل إلى اعتباره كذلك؛ أو قل، باختصار، **إن الوجود في التكشف والعدمَ في التستر** أو، بعبارة أخرى، إن الوجود في الظهور والعدمَ في الخفاء.

وقد تجلى هذا التلازم بين «الظهور» و«الوجود» في بروز «كوجيتو» جديد[9]، بديلا من «الكوجيتو الديكارتي» القديم، علما بأن هذا «الكوجيتو» الأخير يُعتَبر أحد الأركان التي بُنيت عليها الحداثة، دالا على حصول رُشدها؛ فبدَل أن يكون «التفكير» شرطا في الوجود كما في الصيغة الديكارتية: «أفكِّر، فإذن أُوجد»، فقد أصبح الظهور هو الشرط في الوجود، فاتخذ «الكوجيتو» الجديد الصورة التالية، وهي: «**يُنظَر إليَّ، فإذن أوجَد**»؛ ولعل الترجمة التأصيلية التي سبق أن وضعناها لـ«الكوجيتو الديكارتي» وأشبعنا الكلام فيها في كتاب **الفلسفة والترجمة**، وهي «انظُرْ، تَـجِد»، لا تستدعي تبديلا، ولا تعديلا، ذلك لأن وُرُود لفظ «النظر» فيها يجوز أن يُحمَل على معنيين اثنين: النظر بمعنى «الفكر»، فيناسب الصيغة القديمة، والنظر بمعنى «البصر»، فيناسب الصيغة الجديدة؛ ومزيدا للتقريب بينها وبين صورة «الكوجيتو» الجديد، قد نخصِّصها على الوجه الآتي: «انظُرْ

(9) لفظة «كوجيتو» «cogito» لاتينية، ومعناها الحرفي: «أفكِّر».

إليَّ، تجذْني»؛ وواضح أن هذا التخصيص يعني أن «المنظور إليه موجود»، وهو عين المعنى الذي تفيده الصورة الجديدة لـ«الكوجيتو»؛ وللأهمية التي يكتسيها هذا «الكوجيتو» التكشفي في مجتمع الصورة، اتخذ التعبير عن مدلوله، عند الباحثين، صيغا عدة: عامة وخاصة؛ فمن صِيَغه العامة، نذكر ما يلي:

- «إني منظور، فإذن أوجَد»[10].
- «وجودي مستغرق في مظهري»[11].
- «كينونة الشيء هي كونه مُدرَكا»[12].
- «ما ليس مَدرَكا، ليس موجودا» أو قل «ما لا يُدرَك، لا يوجَد»[13].
- «الآخَر يراني، فإذن أنا موجود»[14].
- «إنك تنظر إلي، فإذن أنا موجود، فأنا موجود ما دُمتَ تنظر إلي»[15].
- «لكي تُوجد، ينبغي أن يراك الآخَر».
- «ما ليس منظورا، لا وجود له بالنسبة إلى الآخَر»[16].
- «إن الذي يجعلك موجودا هو نظرُ الآخرين».
- «لكي نحيا، لِنكن مَرئيين»[17].

(10) BONNET, **violence du voir,** p. 2.

(11) AUBERT: **les tyrannies de la visibilité,** p.113.

(12) هذا القول هو استعادة لمقولة «بيركلي» الشهيرة: «Esse est percipi».

(13) GAUTHIER, **Du visible du visuel,** p. 74.

(14) QUINET, **Le plus de regard**, p. 314.

(15) WAICMAN: **L'oeil absolu,** p. 261.

(16) AUBERT: **les tyrannies de la visibilité,** p. 324.

(17) WAICMAN: **L'oeil absolu,** p. 263.

ونذكر من صيغه الخاصة التي تجعل التكشف مقترنا بوسائط الإعلام والاتصال ما يلي:

- «الوجود هو الظهور في التلفزة».
- «الظهور في التلفزة هو الحياة».
- «إذا لم تكن لك صُوَر، فما أنت بشيء».
- «لكي توجد اليوم، ينبغي أن تقبل متطلبات التواصل»[18].

ونبدي بصدد هذا التلازم بين الظهور والوجود الملاحظات التالية:

1.3. الصفة الاجتماعية للوجود

ليس المراد بـ«الوجود» هنا «الوجود الطبيعي أو الفزيائي»، لأن هذا الوجود الأخير لا يتعلق بفعل «النظر»، وإنما بفعل «الخَلْق»؛ إذ المخلوقُ يبقى موجودا، حتى ولو لم يَنظُر إليه أي مخلوق سواه، لأنه يعلم أنه أثر من آثار الخالق؛ أما الوجود المعلَّق بالنظر، فهو «**الوجود الاجتماعي**»، وهو، في حده الأدنى، عبارة عن «**الاعتراف**» أو «**القبول**» أو «**الاحترام**» الذي يحصّله الفرد من قِبَل الآخَرين، وهو، في حده الأقصى، استمالة القلوب أو تحصيل الشهرة،؛ إذ يبني عليه المنظورُ إليه هويته وماهيته؛ لذا، كان الوجود الاجتماعي، بالنسبة إلى المجتمع المعاصر الذي هو مجتمع بلا إيمان بإله خالق، أدلّ على «الكينونة» من الوجود الطبيعي، حتى إن الواحد من أفراده قد يجعل حدا لحياته لو أنه يوقن بموته الاجتماعي إيقانا يقطع أمله في العودة مرة أخرى إلى هذا الوجود؛ وما درى أنه مهما تـمكَّن في وجوده الاجتماعي، فلا يعدو هذا التمكن أن يكون مظهرا بلا مَخبَر، وخيالا بلا واقع، وصورة بلا روح ما لم يُسنده إلى الإيمان بالخالقية الإلهية!

والحقيقة أن المتكشف، لئن كان يطلب الوجود الاجتماعي، فليس لأنه يريد أن يتجاوز وجوده الطبيعي، وإنما لأنه يَفرُّ من وجود اجتماعي معين لا يرتضيه إلى وجود

(18) RIOUFOL: **Tyrannie de la pudeur,** p. 21.

اجتماعي آخر يرتضيه، ذلك لأن نظرَ الآخَر لا ينفك عنه في المجتمع الذي يحتضنهما، فيكون منظورا إليه على الدوام؛ لكن يبقى أن هذا النظر على نوعين: أحدهما، **نظر قائم** يرى المتكشف أنه يقيّده وضعيا، ويصنّفه اجتماعيا، ويحدّده قيميا، حتى ولو لم يُلقِ الآخَر ببصره إليه، بل إن، في عدم إبصاره له، مزيدَ الإهمال له، والإهمالُ إنما هو نظر من الأنظار؛ والثاني، **نظر مـُمكن** يرى أنه يوافق تطلُّعاته في التحرر من ربقة وضعه، وإبراز قدراته، وتوسيع مدى هويته؛ لذا، فإنه لا يُقرّ بالنظر الأول الذي يورِّثه وجودا اجتماعيا غير مرغوب فيه، حتى ولو انطوى على شيء من الاعتبار له، فيعرِض نفسه في الشبكات وعلى الشاشات، عسى أن يحصِّل النظرَ الثاني الذي يورِّثه وجودا اجتماعيا يعطيه الاعتبار الذي يطمح إليه.

2.3. الصفة اللامتناهية للظهور

ليس الظهور محددا بمكان مخصوص متى تكشَّف فيه الفرد، أغناه في الوجود عن سواه بالكلية، ولا هو محدَّد بزمن مخصوص متى تكشَّف فيه الفرد، انتزع وجوده بالمرة، ولا هو محدَّد بجمهور مخصوص متى تكشَّف له، أجزاه في الوجود عن غيره بالمطلق؛ ذلك أن مطلب الظهور في هذا المجتمع التكشفي مطلب لا قيد يضبطه، ولا حد يقف عنده؛ إذ يتعين على الفرد أن يطلب الظهور في كل موضع وفي كل وقت وأمام أكبر عدد ممكن من الناس، مـُمتدا في المكان والزمان ومحاطا بأكثر الأنظار، ما دام هذا الظهور المتَّسع والمتَّصل في حضور أوسع جمهور ممكن هو وحده الذي يضمن له كمال الوجود؛ فبقدر ما يتسع نطاق الظهور، يكون رسوخ هذا الوجود؛ وبقدر ما يتواصل تحقق الظهور، يكون دوام الوجود؛ وبقدر ما يكثر عدد الأنظار، تكون مشروعية الوجود؛ ومعلوم أنه لا أقدر على توفير هذا الظهور غير المتناهي من تقانات الاتصال الجديدة، فيتطلَّع الجميع إلى استخدامها للوصول إلى هذا الغرض، حتى قيل بأن الزمن الذي تكون فيه لكل واحد من الناس «حصته من الظهور على الشاشة» ليس ببعيد.

3.3. آفات الظهور

تدخل على الظهور الاجتماعي آفات مختلفة، نخص بالذكر منها، ثلاثا أساسية:

1.3.3. آفة التبعية؛ ذلك أن وجود الفرد يكون ثبوته معلّقا بنظر الآخَر إليه؛ فإن ألقى إليه الآخَر بنظره، ثبت له هذا الوجود؛ وما لم ينظر إليه لا يكون له هذا الثبوت البتّه؛ وحتى ينظُر إليه، فلا يسعه إلا أن يتكشف له، ولا يزال يتكشف، حتى يستيقن بأنه قد جلب إليه نظره بالقدر الذي يريد؛ وقد قيل:

- «لا أكون شيئا إذا لم يراني الآخَر؛ ففي هذه الفترة التي بالإمكان أن يوجد فيها الآخرون بعدد لا يُحصى بفضل التقانات الجديدة للصورة والتواصل، فلا أكون إذا لم أكن منظورا من لدن الآخَرين، [بل] من لدن الكثرة الكاثرة من الآخَرين»(19).

2.3.3. آفة الإكراه؛ مهما ادَّعى الفرد من أنه مخيّر في تكشُّفه، إن شاء فعله وإن شاء تركه، فليس الأمر كذلك، بل هو، في الحقيقية، مجبَر عليه، لأنه يشعر بأنه في حكم المعدوم لو أنه حفظ باطنه، ولم يُظهره أو كتم سره، ولم يُفشِه؛ وما يكون في حكم المعدوم، لا حظَّ له في فُرَص التعامل مع الآخرين، ناهيك عن أن يشاركهم مشاريعهم أو يُؤتَمن على مصالحهم؛ ومن هذه الجهة، يكون الإجبار على التكشف بمثابة عنف صريح يُمارسه الآخَر على المتكشف؛ إذ ينتزع منه باطنَه، ناظرا إليه، وحاكما عليه، ولو أن هذا الانتزاع ليس انتزاعا مباشرا، لأن الأصل فيه ليس إرادة الآخَر، وإنما مطلب التكشف الذي بات يُميّز مجتمع الشاشة.

3.3.3. آفة الضحالة؛ يقع المتكشف في الضحالة من حيث يقصد إفادة الغَوْر؛ إذ يريد أن يزداد الآخَر معرفة به بنظره إليه، لكن هذه الزيادة لا تتعدى الظاهر الذي كشفه له، وهو صورته وجسمه؛ فتتمثل ضحالته، بالأساس، في جانبين اثنين:

أ. **الاستغناء بالصورة عن القول**، إذ يجعل صورته شاهدة على قوله بَدَل أن يكون قوله شاهدا على صورته، بل يجعلها ناهضة بوظائفه البيانية، بدءا بالتوصيف وانتهاء بالتدليل؛ إذ يعتبر أنه يكفي أن يُلقي الآخَر ببصره إلى المبثوث من صُورَه، لكي يعلم حقيقة أوصافه وأفكاره،

(19) AUBERT: **les tyrannies de la visibilité,** p. 112.

ب. **الاستغناء بالجسم عن النفس**، إذ يجعل جسمه شاهدا على نفسه بَدل أن تكون نفسه شاهدة على جسمه، بل يجعله ناهضا بأحوالها الوجدانية، بدءا برغائبها وانتهاء بمشاعرها؛ إذ يعتبر أن نظَر الآخَر لا ينفذ إلى نفسه إلا من خلال جسمه، فيكون **سطح** جسمه، لا مجرد مجال لظهور العلامات التي تشير إلى أحوال باطنه، بل هو الحاكِم الذي يفصل في هذه الأحوال، طبيعة وشكلا، والمعيار الذي يضبطها، قدْرا وأثرا.

ولعل أوضح مثال على هذا الظهور بأوصافه وآفاته ما يسمَّى بـ«**الظهور الشعبي**» أو قل، باصطلاحنا، «**الشعْبَنَة**» [20]؛ والمراد به هو التكشُّف الذي يلجأ إليه رجال السياسة عبر وسائل الإعلام، تقرُّبا للجمهور، وإغراء لأكبر عدد ممكن من الناخبين، متَّبعا الطرق التي تتميز بها «صحافة المشاهير»، كشفا لخصوصياتهم وتشويقا إلى مزيد الأخبار عنهم وترفيها عن متابعيهم؛ فقد تتعاطى الشخصية السياسية، عن طواعية، عرض حياتها الخاصة على الجمهور بما تراه يثبِّت وجودها السياسي لديه، كأن تَظهَر مزاوِلةً لعمل عادي في منزلها، أو مستلقية في مكان اصطيافها، أو ممارِسة لهوايتها أو رياضتها المفضَّلة، أو مقتنية لألبسة أو آلات ذات العلامات التجارية المميَّزة، أو مستغرقة في مشاكلها الزوجية، ظنا منها بأن إبراز هذه الجوانب الإنسانية والعادية يجعل الجمهور يتماهى أو يتعاطف معها، وإلا فلا أقل من أنه يلهيه إلى حين عن مزيد المطالبة بالوفاء بوعودها الانتخابية، والتزام موادّ برنامجها السياسي؛ والغالب أن الإعلامي لا يقنع بما رَغِبت هذه الشخصية في كشفه من تلقاء نفسها، بل قد يدفعها، وهي كارهة، إلى مزيد التكشف، إما بمزيد الأسئلة الفُضولية، وإما ببثّ صور غريبة لها كصورها وهي مرتدية ملابس السباحة على الشاطئ أو موجودة في وضع أو أوضاع مثيرة للضحك أو حتى مقيمة لروابط عشق سرية؛ ولا تزال هذه الشخصية تتكشف طوعا أو كرها، متعلقة بجمهور لا نهاية لتطلُّعه، ومندفعة في مزيد التملق إلى مشاعره، ومؤْثِرة التصوير على التدليل والمظاهر على الحقائق، حتى يتحول هذا الظهور الشعبي إلى «شعبوية» فاضحة[21].

---

(20) المقابل الفرنسي: **Visibilité people** أو **Peopolisation**.

(21) المقابل الفرنسي: **Populisme**.

4. حب الذات

كما أن المتكشف يتكشف لغيره، جلبا للاعتراف بوجوده، فكذلك يتكشف لنفسه، حبا في ذاته؛ وقد أُطلِق على هذا التكشف المتصل بحب الذات أو قل «التكشف الذاتي» اسم «**النرجسية**»؛ ومعلوم أن الأصل في هذا الاسم يرجع إلى أسطورة «نرجس» اليونانية، والتي اشتهرت في صورتها اللاتينية؛ وتتلخص هذه الصورة في كون «نرجس» صياد شاب وُلِد لنهر له نسبة إلى الألوهية وإلهةٍ عُرِفت بجمالها، فكان أن عشقته إلهة الماء[22]، لكنه قابلها بالجفاء، ففقدت شهوة الطعام، كمدا، إلى أن هلكت بدائها؛ ولما جاء «نرجس» إلى نبع الماء ليرتوي منه، رأى انعكاس صورته في الماء، فلا زال يحدق إليها، حتى سقط فيه، فمات غرَقا، عقابا له من لدن إلهة الانتقام عن إعراضه عن إلهة الماء[23]، ونبتت في مكان غرَقِه الوردة التي تَحمل اسمه.

وبناء على هذه الأسطورة، استُخرجت بعض العناصر التي تُعتَبر خصائص للتكشف الذاتي، نقف منها على العناصر الآتية:

1.4. تعلُّق المتكشف بصورته

لقد قيل إن حب الذات عند المتكشف يتجلّى في تعلّقه بصورته؛ وليس هذا التعلّق بالصورة بِدْعا في مجتمع بات يعجُّ بالشاشات بكل الأحجام والأشكال، مستخدما، في صنعها، كل التقنيات التي لا تفتأ تتطور وتدِقُّ؛ إذ هي كلها، بالنسبة إلى المتكشف، أسباب سُخِّرت له لإشباع تعلُّقه بصورته؛ فليست الشاشات إلا مرايا صقيلة يُمكن أن يتراءى فيها كما يشاء، محصّلا ما لا يتناهى من الصُّور الخاصة التي تفضي به إلى مزيد الافتتان بنفسه؛ وهكذا، فإن المجتمع ذو الشاشات لا يكون إلا مورِّثا، بل خادما لفاحش تعلّق المتكشف بصورته.

(22) المسماة ECHO.

(23) المسماة NEMESIS.

وقد تناول المؤرخ وعالم الاجتماع الأمريكي «كريستوفر لاش»[24] بالتحليل هذا الصلة بين التكشف الذاتي ومجتمع الصور، منتقدا الحياة الأمريكية المعاصرة، وذلك في كتابه القيّم: **ثقافة النرجسية**[25]؛ فيقول:

- «يرى <نرجس> العالم مرآةً لنفسه، ولا يهتم بالأحداث الخارجية إلا بالقدر الذي تعكس صورته»[26].

ثم يُرجع «لاش» السبب في ذلك إلى تكاثر الصور البصرية والسمعية في المجتمع المعاصر، قائلا:

- «إننا نحيا في دوَّامة من الصور والأصداء تُوقِف التجربة وتعيد تصويرها ببطء؛ فالكاميرات وآلات التسجيل لا تكتفي بنقل التجربة، بل إنها تغيِّر وجهها، جاعلة جزءا كبيرا من الحياة الحديثة أشبه بغرفة صدى كبيرة أو قصْر من المرايا؛ لقد أضحت الحياة عبارة عن سلسلة متوالية من الصور أو الإشارات الإلكترونية، ومن الانطباعات التي تُسجِّلها وتعيد إنتاجها آلة التصوير الشمسي والسينما والتلفزة ووسائل تسجيل متقنة؛ لقد باتت الحياة الحديثة تتوسَّط بالصور الإلكترونية بالكلية، حتى إننا لا نملك إلا أن نأتي ردود أفعالنا على الآخرين كما لو أن أفعالهم ـ وأفعالنا ـ كانت، في آن واحد، مسجلة ومنقولة إلى جمهور غير مرئي أو مخزّنة من أجل تفحُّصها في المستقبل»[27].

فيتبين أن تعلُّقَ المتكشف بصورته، وهو تعلُّق بذاته، منشؤه طغيان الصور في المجتمع المعاصر، بحيث تكون قيمة الموجودات في **ظاهرها**؛ وحينها، لا ينظر المتكشف إلى الناس، وهو يتعامل معهم، وإلى الأشياء، وهو يتناولها بيده، إلا على أنه في عالم هو عبارة عن **مظاهر** تتداعى وتتوالى بغير انقطاع، بل يصير إلى أن يَعُدّ نفسه واحدا من هذه المظاهر التي تختلف عليه؛ فإذا هو أضحى مجرد صورة من الصور التي تـملأ العالم، صار عشقه

---

(24) Christopher LASCH: 1932-1994.

(25) **Culture of Narcissism**.

(26) LASCH: **la culture du narcissisme**, p. 79.

(27) نفس المصدر، ص 80.

لذاته مردودا إلى عشقه لصورته.

2.4. تعلّق المتكشف بنظره

قيل أيضا إن حبّ الذات عند المتكشف يتجلّى في تعلّقه **بنظره**؛ ذلك أن المتكشِّف، وإن تأمل صورته، فإنه، في الواقع، ليس مأخوذا بهذه الصورة عينها، وإنما هو مأخوذ **بالنظر** الذي تعكسه الصورة؛ ويُستدَلّ على هذا القول بـمقتل «نرجس»؛ فما قتله لم يكن تعلّقا شديدا يُكنّه لصورته، وإنما النظر الذي هو انعكاس لها؛ فلم يكن يعلم بأن هذا النظر هو نظره، فافتُتن به أيـّما افتتان، فكان أن أهلكه؛ وهذا رجل التحليل النفسي الفرنسي «جيرار بونيه»[28] يقول في كتابه: **عنف الرؤية**:

- «[الظاهر] أن <نرجس> مات بسبب **نظر**، [أي] نظره؛ وخَطؤُه لم يأت من كونه هلك في تأمُّل صورته أو عورته؛ فليس الشيءُ المرآتي هو الذي هاجمه ودمَّره؛ وإنما أتى [خطؤه] من كونه تعرَّض للنظر الذي هو الأصل فيهما، والذي أصابه مباشرة، موديا بحياته»[29].

وهكذا، يكون «نرجس» قد مات، لا منجذبا إلى صورته، بل مقتولا بنظره.

وقد ادَّعى أحد الكتاب أن هذا النظر قاتل، لأن «نرجس» أراد أن يسبر غور هذا النظر المنعكس، طلبا للعلم بسرّ قوته، فيكون قد أراد أن ينظر إلى هذا النظر نفسه، متجرئا على أن يدرك ببصره بصرا لا يُدرَك كمن أراد أن ينظر إلى قرص الشمس؛ بل صار إلى ذكر سبب آخر، وهو أن هذا النظر نظر جنسي، أي نظر لا تُقضَى شهوته، ولا يُصرَف أذاه، إلا بظهور الجنس له، بدليل الممارسات «الباخوسية» والطقوس التعبدية التي كانت تُخصَّص، قديما، لضبط هذا النظر الجنسي واتقاء أضراره؛ ولـمّا لم يُبد «نرجس» استعدادا لدفع هذا النظر بطريق أو آخر، فقد تعرَّض للقتل[30]؛ وقد تأول «بونيه» هذا

---

(28) Gérard BONNET.

(29) BONNET: **la violence de voir**, p. 19.

(30) نفس المصدر، ص 20-18.

السبب بطريقته التحليلية، فادعى أن «نرجس» لاقى حتفه، لأنه نقل إلى علاقته بنفسه من العشق والاستمتاع ما حقه أن تختص به علاقته بغيره، متسببا في مصرعه، فكان أن عادت إليه، واستولت عليه، هو نفسه، الرغبة في الموت التي أثارها في الآخَر لـمّا قابل عشقَه بالرفض والهجران[31].

3.4. تعلُّق المتكشف بجسمه

قيل كذلك إن حبّ الذات عند المتكشف يتجلّى في تعلّقه بجسمه؛ ذلك أن المتكشف يصير إلى الانسلاخ من السلطة التي تربطه بأسرته، ومن التراث الذي يربطه بمجتمعه، ومن التاريخ الذي يربطه بأصله؛ وعندما تضمحل صلاته بهذه الأركان الثلاثة التي تنهض بتأسيس وبناء الفضاء الاجتماعي، وهي: «سلطة الأسرة» و«تراث المجتمع» و«تاريخ الأصل»، بل تنقطع بوجه من الوجوه، فلا تبقى بين يديه إلا صلته الآنية بجسمه، فيصير **الجسم**، في تجربته النفسية والاجتماعية، بمنزلة القيمة العليا التي يتعين عليه أن يسعى إلى التحقق بها، بل بمنزلة «**الخير الأسمى**» الذي ينبغي أن يرتقي إليه باكتساب خصال محمودة تناسبه، مستبدلا بفضائل النفس «فضائل الجسم»[32]؛ ومن هنا، جاء تعاطي المتكشف للأنشطة الرياضية والوسائل العلاجية التي تحفظ للجسم نضارته وصلابته؛ إذ لا أحب إليه من الجمال والشباب، ناهيك عن العافية والشهرة؛ ولا أكره إليه من الشيخوخة والموت، فضلا عن المرض والخمول.

وبشأن هذا الاندفاع الذي يبديه المتكشف في تعاطي العلاج يقول «كريستوفر لاش»:

- «إن حلفاءه الأساسيين في جهاده من أجل الوصول إلى توازن شخصي ليسوا الكهنة ولا دعاة الاستقلال، ولا النماذج الناجحة من أرباب الصناعة، وإنما هم أهل «العلاجيات»[33]؛ إنه يقصدهم على أمل أن يتوصل إلى ما يعادل الخلاص [في الدين]،

(31) نفس المصدر، ص 22.

(32) AUBERT: **les tyrannies de la visibilité,** p. 48.

(33) المقابل الفرنسي: La thérapeutique.

[ألا وهو] الصحة الذهنية! فقد تأسست العلاجيات وريثةً للفردانية العاتية وللدين؛ ولا يعني هذا أن انتصار العلاج النفسي أضحى دينا جديدا في ذاته؛ فالواقع أن «العلاجيات» مضادة للدين، ليس ذاك لأنها، كما يريد أصحابها أن يوهمونا بذلك، تأخذ بالتفسيرات العقلية والمناهج العلمية في المداواة، وإنما لأن المجتمع الحديث «لا مستقبل له»، ولا يعير أي اهتمام لِـما لا يتعلق بحاجاته المباشرة»[34].

كما يقول، بصدد طلب المتكشّف للشهرة وكراهيته للموت:

● «عندما يعي <نرجس> الجديد أخيرا أنه سوف يحيا، لا بدون شهرة فحسب، بل بدون «أنا»، أي يحيا ويموت بدون أن ينتبه الناس إلى المكان المجهري الذي كان يحتله على هذا الكوكب، فإن هذا الوعي يجعله يشعر، لا بخيبة فقط، بل بضربة مدمرة لهويته»[35].

لئن كانت نرجسية المتكشف تتمثل في كونه يتكشف لذاته، متعلقا بصورته أو نظَره أو جسمه، فإن ذلك لا يعني أنه يدخل في هذه التعلقات النرجسية رأسا، سالكا فيها طريق الاستبطان الذي يستغني فيه بنفسه، وإنما يتوسط في الدخول فيها بتكشفاته لغيره، متعرّضا لأكثر ما يمكن من الأنظار التي تتوجه إليه، لأن الآخَر ينزل عنده منزلة المرآة التي يرى فيها نفسه؛ فتكون أنظار الآخَرين إليه وأحكامهم فيه فاصلة، لا لكونه يحصِّل، بفضلها، الاعتراف به فحسب، بل تتعدى ذلك إلى جعله يُكوِّن تصوّراته عن نفسه، بل جعله يتبيـّن خصوصية هويته، حتى إن نرجسيته تزداد بازدياد هذه الأنظار؛ ولـما كانت النرجسية ذات شرَه لا ينحد، فإنها ما فتئت تتغذى على مزيد الأنظار؛ ويقول «لاش»، واصفا هذا الالتجاء إلى الآخرين الذي يُـميّز المتكشف:

● «يحتاج <نرجس> إلى الآخَرين في نيل الاعتبار لنفسه؛ فإنه لا يستطيع أن يعيش بغير جمهور يُكنُّ له الإعجاب؛ وتخلُّصه الظاهر من الروابط العائلية والقيود المؤسَّسية لا

---

(34) LASCH: **la culture du narcissisme**, p. 41.

(35) نفس المصدر، ص 51.

يأتيه، مع ذلك، بحرية الإرداة، ولا بالرضى عن تفرُّده، بل، إنه، على الضد، يُسهم [في شعوره] بعدم الأمن الذي لا يمكن أن يتغلب عليه إلا إذا رأى في «أناه العظيم» انعكاسا للاهتمام الذي يبديه الآخَر له، أو إذا تعلَّق بالذين انتشرت سمعتهم وقدرتهم وتأثيرهم [في القلوب]؛ إن العالم، عند <نرجس>، عبارة عن مرآة»[36].

والجدير بالذكر هاهنا هو أنه، على الرغم من أن التوسط بالآخَرين يفيد النرجسي في تكشُّفه لذاته، دالا على ارتباطه بهم، بل على تبعيته لهم، فإنه لا يجعل قلبه يتعلَّق بهم، لأن هذا التعلق الوجداني يوجب تَوثيق الصلات بهم، بينما هذا التوسط يقف عند حد إقامة صلات معهم بالقدر الذي يجلب أنظارهم، وليس بالقدر الذي يشغل قلبه أو يشغل قلوبهم؛ لذا، فلا تعدو هذه الصلات أن تكون مجرد علاقات ظاهرية وعابرة، حتى ولو اتسعت دائرة الآخرين، وتعددت آفاق الارتباط فيما بينهم؛ والسبب في ذلك هو أن المتكشف لا يبني هذه العلاقات على أعماله وعطاءاته، طالبا الإقرار بها، وإنما يبنيها على مظاهره وإغراءاته، طالبا الإعجاب بها، بحيث يَحُل فيها الإغواء محل الإجهاد والاشتهار محل الاستحقاق.

وحتى يُبرز «لاش» مدى هذا الانحطاط في علاقات المتكشف مع غيره بوجه صادم بقدر ما هو صادق، لجأ إلى تشبيه المجتمع الأمريكي في السبعينيات من القرن الماضي بـ«**المومِس**»، فقال:

- «إنها [أي المومس]، هي الأخرى، تبيع نفسها من أجل المال؛ لكن لا يمكن أن نقول إن إغراءها يـُمثّل رغبتها في أن تحظى بالحب؛ إنها تتمنى بقوة أن تثير الإعجاب، لكنها لا تُضمر لأولئك الذين يُعجبون بها إلا الاحتقار، ونجاحُها الاجتماعي لا يرضيها إلا قليلا؛ وتحاول أن تُؤثّر في الآخرين من غير أن تتأثر هي نفسها؛ [وإذا] كانت تعيش في وسط تكون فيه العلاقات بين الأشخاص هامة، [فإن ذلك] لا يجعلها مراعية لآدابها ولا تابعة لها؛ إنها تبقى وحيدة، لا ترتبط بالآخرين إلا كما يرتبط طائر الباز بالأرانب من أجل غذائه؛ فهي تستغل أخلاق اللذة التي حلت محل أخلاق تحقيق الذات، غير

(36) نفس المصدر، ص 36.

أن مهنتها تُذكِّرنا أكثر من غيرها بأن اللذّانية[37] المعاصرة التي هي رمزها الأعلى، لا تنشأ من تعقُّب اللذة، وإنما من حرب الجميع للجميع، [حرب] تكون فيها حتى أخص اللقاءات عبارة عن استغلال متبادل»[38].

5. استهواء الآخَر

لئن كان المتكشف يتوسط بالآخَر، باعتباره مرآة له، فلا يقف هذا التوسط عند حد الانفعال بالآخَر، بل يتعدى ذلك إلى التأثير فيه، بل قد يتقدم هذا التأثير على الانفعال؛ وبيان ذلك من الوجوه الآتية:

1.5. حضور الآخَر

لقد ذكرنا أن الفعل «تكشَّفَ» يتعدى بحرفين هما: «اللام» و«إلى»، فيقال: «تكشَّف له» «وتكشَّف إليه»؛ وهذا يعنى أن التكشف، في الأصل، علاقة بين طرفين هما: «المتكشِّف»، وهو الذات، و«المتكشَّف له»، وهو الآخَر؛ فيلزم أنه لولا وجود الآخَر، ما كان هناك تكشُّف؛ ويرجع ذلك إلى كون المتكشِّف لا يأتي فعله إلا لأنه يريد أن يجلب نظر الآخَر أو سمعه إليه؛ ويبدو أن «جلب النظر» أو «جلب السمع» ميل مبثوث في غريزة الإنسان؛ ألا ترى كيف أن الطفل لا أحبَّ إليه من أن يحضُر الآخرون عروضَه، إن أفعالا أو ألعابا! ولعلَّ «جلب السمع» أكثر تغلغلا في الغريزة من «جلب النظر»؛ إذ أن الوليد، ساعة ولادته، يُرسل أُولى صرخاته، مناديا أمه لنجدته!

وإذا كان الأمر كذلك، فقد وجب أن يكون التكشف علاقة **اجتماعية** بامتياز، نظرا لأن جذورها ضاربة في نفسية الإنسان؛ ومتى ازددنا تأملا في هذه العلاقة المتميّزة، تبيَّن لنا أن طرفيها، ولو أنهما متناظران من حيث خاصية الذاتية، فإنهما متفاوتان من حيث خاصية الفاعلية؛ إذ يرجع إلى الطرف المتكشِّف السبقُ فى إنشاء هذه العلاقة؛ فهو الذي يبدأ بإظهار ما كان مخفيا، منظورا كان أو مسموعا؛ أما الطرف المتكشَّفَ له، فلا يسعه،

(37) المقابل الإنجليزي: Hedonism.

(38) LASCH: **la culture du narcissisme**, p. 100.

حينها، إلا أن يتخذ وضع المتلقي لِـما أُظهر، مقتصرا على الانفعال به، إن كثيرا أو قليلا.

ولا ينفع المعترض أن يقول: «إن الإنسان قد لا يتكشف إلا لنفسه»، لأنا نقول: لا يتأتى للإنسان التكشف لنفسه إلا إذا تصوَّر أحدا من نفسه كما لو أنه انقسم إلى قسمين: ذات وآخر؛ وهذا الانقسام مسطور في بنية اللسان المنطوق نفسها، إذ يقال: «تكشَّف بينه وبين نفسه»؛ وواضح أن «البينية» أصل في كل علاقة؛ والعلاقة التكشفية من أبرز العلاقات التي تتسع لأكبر عدد ممكن من الأشخاص، حتى ولو كان المتكشِّف شخصا واحدا، لأن المتكشَّف لهم ليس لهم عدد يحصرهم.

2.5. الصلة بالعورة

يقال «تكشَّف زيد» إذا أبدى باطنا يتوجَّب سترة، حفظا للحياء؛ وقد غلب إطلاق اسم «العورة» على هذا الباطن المتعين إخفاؤه، استحياء؛ وإذا كان الطفل يتكشف كما يتكشف البالغ، فهناك بون شاسع بين التكشفين؛ إذ ليس للطفل أي إدراك لمدلول «العورة»، بحيث تستوي عنده جميع أعضائه من حيث إبداؤها أو إخفاؤها، بل يـَمر بطور معلوم لا يـُميز فيه بين الإبداء والإخفاء، فما بالك بالأشياء التي يقع عليها هذا الفعلان، بينما البالغ سرُّ بلوغه إنما هو إدراك الـمَيز بين العورة وما ليس بعورة؛ وقد نتوسع في تعريف «العورة»، فنجعلها دالة على كل ما يسوء الذاتَ النظرُ إليه أو يسوء الآخَرَ كشفُه، بدءا بقُبُل الرجل أو المرأة وانتهاء بفاحش القول، مرورا بأحوال النفس وأمراضها، وأشكال العلاقات وتقلُّباتها؛ ولا يخفى أن الإساءة الحاصلة في التكشف هي إساءة المتكشِّف للمتكشَّف له من جهات مختلفة:

أ. أن المتكشِّف **يُباده الآخَر** بفعله، فتكون هذه المبادهة بمثابة **إكراه** له على أن ينظر إلى ما أتاه من فعل أو يسمع ما أتاه من قول، حتى ولو صرف بصره أو أصمَّ أذنه؛ وقد يلجأ إلى وسائل أو أمكنة لا تترك للآخَر فُرصة لتجنُّب رؤية أو سمع ما يكره؛ وفي إكراهه للآخَر على الدخول في علاقة معه، ناظرا أو سامعا، إيذاء صريح له؛ ولا يقف هذا الأذى عند تلقِّي المنظور أو المسموع غير المرغوب فيه، بل قد تنجُم عنه تبعات نفسية وخيمة كالصدمات أو ردود أفعال عنيفة كالركلات؛ هذا بالنسبة للكبار، فما الظن بأولئك

الصغار الذين ليسوا قادرين على تـحمُّل المنظورات أو المسموعات الكريهة، ولا مالكين للأجهزة النفسية المناسبة التي تقاومها أو تخفِّف من آثارها.

ب. أن المتكشّف يسوق الآخَر، لا إلى اتخاذ وضع الناظر أو وضع السامع فحسب، بل أيضا يجعله يدمن على المنظورات أو المسموعات التي يكشفها له، مولّدا فيه لذة «**التفرج**» أو لذة «**التسمّع**»، بل دافعا له إلى مـمارسة «**التلصص**»؛ ومعلوم أن التلصص هو التلذذ بالاطلاع على العورات، منظورة كانت أو مسموعة؛ ولنا في الكثرة الكاثرة من الصور التي تُلقي بها القنوات التلفزية على شاشاتها أوضح مثال على هذا التكشف المتسلّط الذي يجعل من المتفرّجين متلصِّصين أوفياء؛ ولا أدل على هذا التسلط من أن القائمين على هذه القنوات يُصرُّون على رفع أقدار التكشف في هذه الصور المبثوثة، مخافةَ أن يَسقُط تأثّر القلوب بها، لأُنسِها بكثرة المعروضات، بل يزايدون في عرض الصور الصادمة أو الفاحشة في تنافس غير مسبوق بين هذه القنوات، كأنها لا شيء يستحق الإخفاء، فلا يهمها إلا أن تُرفع كل الأحجبة والأستار، وأن تَشُدَّ السيولُ من الصور والأصوات الأسماعَ والأنظار، حتى تنتشر عدوى التلصُّص في كافة الجمهور.

ج. إذا كان المتكشّف يسيء إلى حياته الخاصة، مبديا منها ما لا ينبغي إبداؤه، فإنه أشد إساءة إلى الحياة الخاصة للآخَر، ذلك أن إساءته لنفسه من اختياره، متوهِّما أنه يُحسن إليها، في حين أن إساءته للآخَر في حياته الخاصة ليست، مطلقا، برضاه؛ فعلى الرغم من أن المتكشّف ينقل أفعاله أو أقواله إلى الفضاء العام، فإن أثرها لا يبقى محصورا في هذا الفضاء، بل يـمتد إلى الحياة الخاصة للآخرين، مشوّشا عليهم نطاق الحمى الذي رسموه لها، بل واقعا فيه بغير حق؛ ألا تقتحم صور المتكشفين الفاضحة على الناس بيوتهم قصد تخريب العلاقات بين أهاليهم، ساخرةً من آداب القرابة بين أفراد أُسَرهم، ومستهترةً بحدود التوقير التي أقاموها بينهم! بل إن من المتكشفين من لا يتورع عن إبداء الاحتقار لمخالفيهم والتشهير ببعض خصوصياتهم، ولا يَشغل المنتجين ومقدّمي البرامج الذين من ورائهم سوى رفع معدَّلات التفرج على القنوات؛ فكلما خاض هؤلاء في فضح عوراتهم والتعرض لعورات غيرهم، إن تصريحا أو تلميحا، ضمنوا زيادة هذه المعدلات ذات الأبعاد التجارية.

3.5. تحدي الحياء

لقد تقدم أن الحياء صلة شاهدية تتفرع عليها الأخلاق بأسرها؛ ومعلوم أن إحدى العلاقات التي تنبني عليها حياة الإنسان هي علاقته بالآخَرين، فينبغي أن تتسم هذه العلاقة بالحياء، حتى تُحفَظ صبغتها الإنسانية؛ ومتى تَرَك الإنسان الحياء، سقط عن رتبة الإنسانية؛ والتكشف إنما هو ترك الحياء الذي يتردَّى به الإنسان، غير أن لهذا الترك خاصية ليست لغيره، وهي أن المتكشف لا ينكر وجود الحياء، ولا بالأوْلى قيمته، بل **يُقرُّ به مثالا يحتذى**، بل لولا إقراره بالحياء، قيمةٌ لا تضاهَى، ما تعاطى لتركه، منتهكا حرمة الآخَرين؛ إذ ينتقل، في تعامله معهم، من اعتبارهم ذواتا يُستحيا منها إلى مجرد أشياء يُتكشَّف لها؛ ولا نغالى إن قلنا إن المتكشف يُصرُّ على ترك الحياء، مستمتعا بهذا الترك، لوجود يقينه بأن الحياء هو، بالذات، الأصل الذي تُبنى عليه الأخلاق، والخُلُق الذي يتحقق به كمال الإنسانية.

وقد تفطَّن عالم التحليل النفسي السالف الذكر «جيرار بوني» إلى هذا السلوك المفارِق للمتكشّف، والذي يقوم في الإقرار بمبدإ الحياء ورفض واقعه؛ إذ يقول:

- «أيا كان الأمر، فإن المتكشّف يعترف بمكانة الحياء، إذ يقدّره تقديرا عاليا، لكنه يستمتع به استمتاعا مقلوبا، إذ يجد لذَّته في تحدّيه»[39].

كما يقول في نفس الموضع:

- «إن تحدّيه للمُثل هو جزء من متعته، وما لم يستطع أن يضيف إلى اللذة الغريزية والجنسية هذه اللذة المثالية المقلوبة، فلا يكون قد أشبع حاجته؛ فلا يتحقق المتكشفون بالمتعة المرتقبة إذا لم يجدوا سبيلا إلى مهاجمة مُثُل الحياء والحشمة والقوانين التي تتعلَّق بها»[40].

وهكذا، على حد تعبيره:

---

(39) Gérard BONNET: **Défi à la pudeur,** p. 94.

(40) نفس المصدر. ص 95.

- «يجعل المتكشف من تحدِّي الحياء أساس استمتاعه»[41].

غير أن «بوني» يبادر، فيفرق بين «التكشف» و«التعرّي»[42] بمعني التجرد الكلي من اللباس، بل يعتبرهما متضادين، مدعيا أن «التعري» ينطوي على الرغبة في تحرير الجسم، طلبا للاتصال العفوي بالطبيعة، بينما التكشف ينطوي على الرغبة في إثارة الآخَر ومصادمته؛ ونعترض على هذه الدعوى من الوجوه الآتية:

أ. أن هذه التفرقة تقوم على اعتبار النية؛ إذ أن المتكشِّف ينوي صدْم الآخَر، بينما المتعري لا ينوي ذلك؛ لكن لا سبيل إلى التثبت من طبيعة هذه النية، فما المانع من أن يتذرع المتعري بأنه لا يقصد أن يثير الآخر، ولا أن يصدمه، وهو، في قرارة نفسه، يقصد ذلك؛ فمن تحدى شعور الآخرين، مبديا قلة حيائه، فهو أقدر على أن يتحدى شعور نفسه، مبيّنا قلة صدقه؛ وحتى، على تقدير أن صاحبها صادق في نيته، فإن وجودها لا يغيِّر من الواقع، ولا من أثره شيئا؛ إذ كلاهما يكشف عن عورته، وكشفُ العورة مؤذٍ للآخرين، أيا كانت نية صاحبه.

ب. أن إيذاء المتعرّي للآخر أعظم من إيذاء المتكشف له؛ ذلك أن الأول يتخذ له أمكنة مخصوصة يتعرى فيها كيف يشاء ومتى يشاء، مستغرقا المدة التي يشاء، وغالبا ما تكون هذه المدة طويلة، بينما المتكشف قد لا يتكشف في أمكنة بعينها، وقد لا يستغرق تكشفه إلا مدة قصيرة؛ فيترتب على هذا أن الآخَر أكثر عرضة لآفة التلصص في حال «التعري» منه في حال «التكشف»؛ فقد تدفعه شهوة النظر، وإلا فلا أقل من حب الاستطلاع، إلى أن يتردد على أمكنة التعري المعلومة، حتى يُبتلى بهذه الآفة، فلا يجد متعته إلا فيها، بينما تعرّضه للتكشف قد يكون حدثا عرَضيا يفاجئ الآخَر في مكان لا يتصور وقوعه فيه، وفي زمن لا ينتظر حصوله فيه؛ فقد تكون أسباب الإصابة بالصدمة هنا أخطر، لكن أسباب الإصابة بالتلصص أندر.

(41) نفس المصدر. ص 103.

(42) المقابل الفرنسي: Le nudisme.

ج. أن تعليل فعل المتعري بكونه ينمّ عن الحاجة إلى الاتصال العفوي بالطبيعة والأنس بها تعليل باطل، وبيانه بطلاته من جوانب هي:

- أنه بُني على مسلّمتين غريبتين، وهما: أن «الطبيعة عارية لا كاسية»، وأن «الاتصال بها لا يكون إلا بطريق العري»، فلم لا يجوز أن تكون **الطبيعة كاسية غير عارية**، وهو يعمل على تعريتها، بدليل أنه يعرّي جسمه وجسمُه جزء منها؛ ولا ينفع المعترض أن يقول: «إن الإنسان يولد عريا، فالعري هو الأصل، واللباس طارئ على الإنسان»، لأنا نقول: إن هذا التصور يفترض أن اللباس لا يكون إلا شيئا ماديا، بينما يجوز أن يكون اللباس **معنويا** أو **روحيا** لا تراه حاسة البصر، ولكن تدركه قوة البصيرة؛ وعلامة هذا الإدراك أن الوليد يلقى من الاعتناء به والحب له ما لا يلقاه الكاسي، فضلا عن العاري.

- أن «التعري» عبارة عن شهوة غير منضبطة و«الاكتساء» عبارة عن واجب منضبط؛ والانضباطُ مقدَّم على عدم الانضباط، حتى لو فرضنا أن الواجب غير مقدَّم على الشهوة، وفي هذا نظر؛ فيتعين إذن ترجيح الاكتساء على التعري.

- أن «الاكتساء» قاعدة مقرَّرة في الأمم المتحضرة، بينما «التعرِّي» عادة عارضة لبعض الأقوام البدائية، فيكون «التعري» في حق من ينسب نفسه إلى التحضر انتكاسا؛ وبالتالي، لا يُعقل أن يُدرِك الإنسان بتعرّيه ما لا يدركه باكتسائه، إن مزيدا للتفاعل مع الطبيعة أو توسيعا للمعرفة بها.

وإذا بطَل فضلُ «التعرّي» على «التكشف»، لزم أن لا يكون تعامل المتعري مع مبدإ الحياء مختلفا عن تعامل المتكشف معه؛ فكلاهما يخل بهذا المبدإ في تصرُّف مكشوف يضرُّ بعلاقته بالآخَر، منتهكا حرمة ذاته، ويهوي به إلى درك البهيمية؛ وعليه، فلا تعرِّيَ لـمُتعرٍّ بغير الإقرار صراحة أو ضمنا بأن الحياء مبدأ تتحدد به الأخلاقية، وبالتالي تتحقق به الإنسانية.

4.5. الصلة بالجنس

فضلا عن إكراه الآخَر والإضرار به، يتصف التكشف بخاصية أخرى أشنع؛ إذ أن المتكشّف لا يبتغي بتكشُّفه أن يقيم مع الآخَر علاقة تواصل مجرَّدة أو علاقة تعارف

صوري يتبادل معه فيهما جملة من المعلومات، وإنما يبتغي أصلا أن يقيم معه **علاقة تعامل شهوي** يستطيع فيها أن يُغيّر أحوال وجدانه؛ لذلك، فإنه لا يتكشف للآخَر، صورة أو صوتا، إلا لكي يستدرجه إلى طلب المتعة الجنسية كما يطلبها؛ فحقيقة التكشف أنه دعوة إلى الاستمتاع، فتكون وظيفته الأساسية هي إضفاء الصبغة الجنسية على الصلة بالآخَر، أو قل إن التكشف يقوم بـ«**تشبيق**» العلاقة بالآخَر، سواء كان هذا التشبيق مشعورا به أو غير مشعور به؛ أو قل، بإيجاز، إنه لا تكشُّف بغير تشبيق، مباشرا كان أو غير مباشر.

ويبدو أن القول بالوظيفية التشبيقية للتكشف يتفق مع قول رجال التحليل النفسي بأن التكشف، في جوهره، جنسي، إلا أن هناك فروقا بين ذينك القولين يتوجَّب ذكرها:

أ. أن الجنس عند هؤلاء التحليليين ليس خاصا بالتكشف، بل يعمّ جميع نشاطات الإنسان، سواء كانت هذه النشاطات مادية أو معنوية، وسواء كان الإنسان بالغا أو قاصرا، بحيث يدخل على الجنس الابتذال المطلق؛ وهذا ما لا يمكن قبوله، إذ النشاط الجنسي واحد من هذه النشاطات ولا تُرَدُّ إليه.

ب. أن التكشف عند التحليلين النفسانيين على ضربين: «التكشف السليم»، ويقوم في إقامة علاقات مع الآخَرين، تثبيتا للذات في الوجود؛ و«التكشف المَرَضي»، ويقوم في إضعاف هذه العلاقات، حتى إن التكشف يصير الفعلَ الذي يعزل الذات عن الآخَرين؛ أما التكشف الذي نشتغل به هاهنا، فحتى ولو وثَّق المتكشف ظاهر صلته بالآخَر ولم يَشُبها قط المرض النفسي، فإنه يظل، بالنسبة إلينا، تكشفا مَرضيا؛ وأما المكاشفة التي تحصل بين المرء وزوجه فليست تكشفا، وإنما «**خُلوة**»، والخلوة نهاية في تخصيص الحياة.

ج. أن اللاشعور الذي يقول به أهل التحليل النفسي يتكوّن من النزاعات المكبوتة في النفس بسبب الصدمات التي تعرَّض لها الإنسان في طفولته والتي تعلقت بحياته الجنسية، بينما عدم الشعور الذي يشغلنا ليس فيه شيء من هذا، وإنما هو مجرد اندفاع الإنسان إلى التكشف من غير أن يحضر فيه عقله، بسبب استحواذ الشهوة عليه، كأنما عليه غشاوة، أو بسبب تعوّده عليه، كأنه أضحى فعلا آليا، ولكنه لا يكاد يتغلغل فيه قليلا، حتى يعود إليه وعيه بشهوته وبقصدِه إليها.

ويـمتاز التكشف الذي تنشره وسائط الإعلام والاتصال بخاصية أساسية، وهي، كما حددها «جيرار بوني»، أنه «**تكشف جماعي**» لا رقيب عليه؛ إذ يقول:

- «إن المجتمع، اليوم، تكشُّفي؛ فالجميع يشارك في هذا التوجه، إن زيادة أو نقصانا، بل أضحى أمرا ضروريا إذا ما أردنا أن نفرض أنفسنا في المشهد الاجتماعي، وأن نوجِد لنا مكانا فيه، وأن نمارس فيه كفاءاتنا»[43].

وقد أحصى «بوني» لهذا التكشف «الوسائطي»[44] انحرافات عدة[45]؛ نذكر منها ثلاثا، وهي:

أ. أنه **تكشُّف مجهول**؛ وتتمثل «مجهوليته» في نواح ثلاث:

ـ أن المتكشِّف جمهور مجهول والمتكشَّفَ له، هو أيضا، جمهور مجهول.

ـ أن الأشكال الجنسية الصريحة والمباشرة كالتكشف الإباحي والتكشف الإشهاري حلّت محل الأفكار الكبرى والمعاني المثلى، مستثمرة أكثر الرغائب خضوعا للكبت.

ـ أن تكشُّف الجمهور يخضع للمراقبة والتسلط من لدن الآخَر المجهول.

ب. **أنه تبذيل الجنس** (بالذال المعجمة)؛ إذ فقَد الجنس دلالته على الصلة الحميمية بين شخصين، وأصبح مادة لإظهار القدرة الجنسية، فضلا عن البت الكاسح للصور الإباحية.

ج. **أنه حمْل على التلصص**؛ فلم يَعُد شريك المتكشف متكشفٌ مِثْلُه ينفتح عليه كما يقتضيه التكشف بالمفهوم التحليلي، وإنما أضحى هو المتلصِّص، وذلك لمغالاة هذه الوسائط في عرض المناظر الجنسية المباشرة والفجة على جمهور غير قادر على التصرف بها بـما يحفظ مبادرته وإرادته.

---

(43) BONNET: **Défi à la pudeur**, p. 11.

(44) المقابل الفرنسي: médiatique.

(45) BONNET: **Voir et être vu,** p. 420-429.

ويرى «بوني» أن هذا التكشف الجماعي يستهدف، بالأساس، القاصرين: الأطفال والمراهقين، وذلك لسهولة إدماجهم في الآفاق التجارية التي يفتحها الجنس، فضلا عن أن المجتمع المعاصر يتعاطى تسليع وتسويق كل شيء؛ فيقول:

• «إن الجمهور المجهول الذي يـُحرِّض على التكشف الجماعي يجد في الشباب أكثر المستهلكين حبا للأشياء الجديدة، وأقرب مَن يمكن الوصول إليهم وأكثرهم تأثرا بالصور، وتأثيرا في اختيارات آبائهم أو أجدادهم، [كما يرى فيهم] مستهلكي المستقبل».

ثم يعمد «بوني» إلى تحليل آثار هذا التكشف على هؤلاء الشباب في كتابه: **تحدي الحياء**، مركزا على آثار الصور الإباحية فيهم؛ فيبني هذا التحليل على مسلمة أساسية، وهي أن الحياة الجنسية عند الإنسان بالغة التعقيد، إذ يدّعي أنها تشتمل على «جنسانيات» خمس[46]:

ـ **الجنسانية الاندفاعية**[47]؛ هناك دافع نفسي ثابت يتجه إلى إشباع الحاجة الجنسية، رفعا للتوتر الحاصل في الجسم.

ـ **الجنسانية الأساسية**؛ وتتمثل في الميل الدفين في النفس إلى تكرار الأشياء حتى ولو كانت ضارة[48].

ـ **الجنسانية المثالية**؛ وتقوم في الأخذ ببعض القواعد التي تضبط النشاط الجنسي والتي تتأسس على جملة من الـمُثل الباطنة أو الموروثة عن الأجداد الأوائل[49].

ـ **الجنسانية الذاتية**، وتقتضي تعاطي الذات التنظيمَ الداخلي لإمكانات التلذذ لديها واستثمارها في علاقتها بالآخَر[50].

---

(46) المقابل الفرنسي: La sexualité.

(47) المقابل الفرنسي: La sexualité pulsionnel.

(48) BONNET: **Défi à la pudeur**, p. 154-161.

(49) نفس المصدر ص. 91-93.

(50) نفس المصدر، ص. 191-194.

ـ **الجنسانية التناسلية**، وتتعلق بتحصيل اللذة عن طريق الوطء.

ثم يُبيـّن كيف أن الصور الإباحية التي تبثها وسائط الإعلام والاتصال تضرُّ بهذه الأبعاد الجنسية المختلفة لدى القاصرين، حاملة لهم على تعاطي النشاط الجنسي قبل بلوغهم، ومانعة لهم من تحصيل نشأة جنسية باختيارهم وإبداعهم؛ ذلك أنها تتجاهل وجود هذه الأبعاد الجنسية لديهم، مختزلة الحياة الجنسية اختزالا، بحيث تَردّها إلى صورتها التناسلية لدى البالغين، بل إنها تعرِض على هؤلاء الصغار مناظر مخصوصة ومقصودة لهذه الصورة التناسلية؛ إذ يُراد أن تكون هذه المناظر الجنسية غاية في الضحالة والفجاجة والابتذال، نازعةً من العلاقة الجنسية دلاتها على إلف الرجل بالمرأة؛ فتستبدل بهذا الإلف المواجهة الخليعة بين طرفين متفاوتين أحدهما يـَملك آلة لا يـَملكها الآخَر، بل تشدِّد على واقع تسلّط الرجل على المرأة بفضل حيازته لهذه الآلة، جاعلة من الآخَر مجرَّد شيء من الأشياء المبتذلة، فكيف بعضوه التناسلي! فكأنما هو سلعة ممتهَنة معروضة لكل من شاء أن ينظر إليها!

وبناء على ما تقدم يمكن القول بأن العالَم بأسره بات ضحية تكشّف جنسي شامل غير مسبوق في تاريخ الإنسانية، وأن أضراره لم تعد على الصغار بإفساد حياتهم الجنسية فحسب، بل تعدَّت ذلك، فعادت على الإنسان بإفساد ماهيته الأخلاقية، ذلك لأن هذه الماهية تتوقف أصلا على وجود الحياء؛ والحال أنه لم يبلغ تكشُّفٌ مبلغ هذا التكشف الإلكتروني في خلع لباس الحياء، إذ ما ترك شكلا من أشكال المجون والفجور إلا عرضه على الشاشات العامة والخاصة، ولا يزال يعرض منها ما تُنسيك شدة فحشه فحش سابقه.

● خلاصة القول في آفة التكشف التي تسبّبت فيها تقانات الإعلام والاتصال أن التكشف طغى على الحياة المعاصرة أيـّما طغيان؛ فقد صار الفرد لا يجد غضاضة في أن يكشف كل شيء عن نفسه، سواء طُلِب منه ذلك أو لم يطلب؛ كما صارت الجماعة لا يتورَّع أفرادها عن التكشف بعضهم لبعض، سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة؛ ولا

يكتفي هذا التكشف بأن يتناول بعضَ الجوانب من الحياة الخاصة، بل قد يتناول أخص ما في باطن الإنسان مما يجب إخفاؤه أو كتمانه؛ فقد أضحى التكشف السبيل الأمثل الذي يوصّل إلى الوجود؛ إذ لا يكون للفرد من الوجود إلا بمقدار ظهوره، فيورّثه هذا الظهور اعتراف الآخرين بما كشفه لهم؛ ورغم أن المتكشف يتعلق بالآخرين في وجوده، فإنه لا يتعلق بهم لذواتهم بقدر ما يتخذهم واسطة إلى التعلق بذاته، إن صورة أو نظرا أو جسما، بل يسعى إلى استهوائهم، جلبا لأنظارهم أو أسماعهم، أو حملا لهم على مُمارسة التلصص، أو رفضا للاستحياء منهم، مع أنه يقر بوجوب الحياء، أو دعوةً لهم إلى مشاركته الاستمتاع ولو بالتكشف مِثْل تكشُّفه.

الفصل الثامن

الفقه الائتماري وآفة التكشف

لقد وقفنا على الصفات التي تـُميّز المنظور إليه المتكشِّف من المنظور إليه العادي ــ أي غير المتكشف ــ وتجعل منه منظورا ميّتا؛ والمنظور الميت كالناظر الميت هو المنظور إليه الذي ضيَّع الحياء، علما بأن الحياء هو ما تكون به حياة الحي؛ وهذه الصفات التي تـُميت قلب المتكشف هي: «إبداء الكل» و«إبداء الباطن» و«حب الوجود» و«حب الذات» و«استهواء الآخَر»؛ فيتعين أن نسأل هل بالإمكان أن نُخرج المتكشِّف من هذه الصفات الخمس الـمُميتة ونجعل منه منظورا إليه حيا؛ والمنظور إليه ذو الحياء هو الذي نُفرِد له اسم «**المشهود**» أو، بعبارة أخرى، هل بالإمكان أن نَنْقُل المتكشف من حال الاختيان التي هو فيها إلى حال الائتمان التي يتصف بها «**المشهود**»، والتي تُعيد إليه حياءه؟

لا بد للفقيه الائتماري أن يواجه ظاهرة التكشف التي أضحت تهدّد المجتمع الإنساني، فضلا عن المجتمع المسلم، ذلك لأن وسائط الإعلام والاتصال أضحت توفِّر من أسباب التكشف وأشكاله ما لا يُحصى عددا، وتُـحدث من آثاره وأضراره ما لا يُقدَّر اتساعا، حتى إن تهديد هذه الظاهرة لقيمة الحياء فاق كل تهديد لصرح الأخلاق! فهل ينجح الفقيه في أن يَصْرف الإنسان المعاصر عموما والمسلم خصوصا عن الوقوع في التكشف، ويحفظ له صفة «المشهود»، أي المنظور إليه الحيي؟ فلننظر كيف يتعامل الفقيه الائتماري مع الصفات الخمس المذكورة التي حددنا بها التكشف المعاصر، واحدة واحدة.

1. الفقه الائتماري وإبداء الكل

لقد اتضح أن التكشف المعاصر تكشُّف كلي بمعنيين: أحدهما، أنه تكشُّف يحيط بكل

جوانب الفرد، جسمية كانت أو نفسية؛ والثاني، أنه تكشُّف لا يخص الفرد الواحد، بل تشترك فيه الجماعة بكل أفرادها.

1.1. العناية بالتكشف كظاهرة جزئية

لا يبدو أن الفقهاء اهتموا بالتكشف المعاصر **كظاهرة كلية** بقدر ما اهتموا به كظاهرة جزئية ولو أن ما يَصدُق في حق الجزء من أحكام قد يصدق في حق الكل من باب أوْلى؛ فإذا كان كشْفُ الجزء هنا حراما، فمن باب أَوْلى أن يكون كشف الكل حراما؛ وحتى هذا الجزء الذى اهتموا به، خصوا اهتمامهم، لا بكليته، وإنما بجزئية فيه، على خطورتها؛ ذلك أنهم، وإن اهتموا بتكشُّف الأفراد، لا بتكشف الجماعات، فقد انصب اهتمامهم على تكشُّف المرأة، وحتى هذا الاهتمام الخاص بالمرأة لم يشمل تكشفها النفسي أو الذهني بما يكفي، بل ركَّز، بالأساس، على التكشف الحسي.

ويجوز أن تكون ضمن النصوص المعتمدة في التكشف الذهني «آية عدم الخضوع بالقول» التي وردت في حق أمهات المؤمنين، رضي الله عنهن، وهي:

- «يَا نِسَاء النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاء إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلا مَّعْرُوفًا»[1].

أما الآية التي كانت الأصل الذي استنبطوا منه أحكامهم بصدد التكشف الحسي، فهي «آية الإبداء» التي شملت المؤمنات جميعا، وهي:

- «وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاء بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاء بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاء وَلا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ

(1) **الأحزاب**، 32.

وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»[2].

وأما الأحاديث الشريفة المعتمدة من لدن الفقهاء، والتي قد يستفاد من بعضها معنى التكشف الكلي لجسم المرأة، فأكثرها تردُّدا الحديث الآتي:

- «سيكون في آخر أمتي نساءٌ كاسيات عاريات، مائلات مـميلات، رؤوسهن كأسنمة البخت المائلة»[3].

وقد فسَّر الفقهاء وصف هؤلاء النساء بالجمع بين الضدين: «الكاسيات» و«العاريات» بمعنى أنهن «كاسيات بالاسم، عاريات في الحقيقة» أو قل كاسيات في الظاهر، عاريات في الحقيقة، وذلك لوجود خفة أو رقة بالغة في ثيابهن؛ وفي هذا دلالة على أنه على قدر كسوتهن يكون عريهن؛ والعكس أيضا صحيح، على قدر عريهن، تكون كسوتهن؛ ولـما كنَّ يعتقدن أنهن قد كسون أجسامهن كلها، فقد لزم أن يكنَّ قد عرَّينها كلها.

كما أن من هذه الأحاديث التي تحتمل إفادة التكشف الكلي بالنسبة إلى المرأة ما تعلق بنزع المرأة ثيابها في بيوت غير بيت زوجها كالحمام العمومي، وأحد هذه الأحاديث هو التالي:

- «ما من امرأة تضع ثيابها في غير بيت زوجها إلا وهتكت الستر بينها وبين ربها»[4].

ولـمّا ذهب بعض الفقهاء إلى أن «المرأة عورة كلها في الأماكن العامة»، فقد أنكر سفورها، أي كشف وجهها، فأوجب عليها لبس النقاب أو الخمار أو البرقع؛ كما أنكر كشف كفيها، فأوجب عليها لبس القفاز؛ يلزم من هذا أن كشف أي جزء من جسم المرأة يكون في حكم كشف جسمها كله، إذ يُحرَّم كما يحرَّم؛ فهاهنا، يصير التكشف الجزئي والتكشف الكلي متساويين، اعتبارا وحكما، فلا فرق بين أن تكشف المرأة أي جزء من

(2) النور، 31.

(3) رواه مسلم.

(4) رواه الترمذي وأبو داوود وابن ماجة والحاكم وقال: صحيح على شرطهما.

أجزاء جسمها وأن تكشف غيره، ولا بين أن تكشِف جزءا بعينه وأن تكشف جسمها كله.

وإذا نحن أمعنا النظر في الشروط التي وضعها الفقهاء الائتماريون للحجاب، تبيّن لنا أن الإخلال بها يفضي إلى التسوية بين التكشف الجزئي والتكشف الكلي؛ وبيان ذلك كما يلي:

ـ **التبرج**: يكون لباس المرأة بكليته زينةً في نفسه؛ والمرأة **المتزينة** لغير زوجها على هذا النحو متكشّفة كلها.

ـ **الشفوف**: يكون لباسها غير صفيق لا يحجب ما دونه من أعضاءها؛ والمرأة **المتشفِّفة** متكشّفة كلها.

ـ **الوصف**: يكون لباسها غير فضفاض يصوِّر مفاصل جسمها؛ والمرأة **المتوصِّفة** متكشفة كلها.

ـ **التعطر**: يكون لباسها أو بدنها مضمَّخا بالعطر؛ والمرأة **المتعطرة** متكشفة كلها، إذ أن رائحتها تُشمَّ عن بعد، سواء وضعت عطرها على موضع مخصوص من ثوبها أو جسدها أو صبَّته على مجموع ثيابها أو جسدها؛ ولولا فوحان الطيب من ذاتها كلها، حتى أنزلها منزلة المتكشفة كلّها، ما وجب عليها الغسل متى أرادت الخروج إلى المسجد، بناء على الحديث الشريف: «ما من امرأة تخرج إلى المسجد تعصف ريحها، فيقبل الله منها صلاة، حتى ترجع إلى بيتها، فتغتسل»[5]، مع العلم بأن الغسل تطهير قد يعمّ البدن بأكمله.

ـ **طلب الاشتهار**: تلبس المرأة لباس الشهرة، لا لباسا يوافق الملبوس العادي عند الجمهور؛ والمرأة **المتشهِّرة** متكشّفة كلها، لأنها لا تقصد أن يشتهر، بشاذّ ثوبها، جزء من أجزاء جسمها، وإنما أن تحظى ذاتها بالشهرة كاملةً، فيكون تكشفها على قدر قصدها، أي تكشفا كليا.

ـ **التشبه بالرجال**: تلبَس المرأة لبسة الرجل، لا اللبسة التي خُصت بها الأنثى؛ والمرأة

(5) أخرجه البيهقي.

المترجِّلة متكشّفة كلها، لأن لبسة الرجل تكسوها في الظاهر، وتعرّيها في الحقيقة، لأن لباسها في غير هذه اللبسة الذكورية، فأشبه حالها حال الكاسيات العاريات[6].

ـ **التشبه بالكافرات**: تلبس المرأة لبسة الكافرة، لا اللبسة التي خُصّت بها المسلمة؛ والمرأة «**المتكفِّرة**»[7] متكشفة كلها، لأن لبسة الكافرة تُلقي عليها ظلّ عدم الإيمان، وهذا الظل يشي بأن لباسها منزوع عنها كما أن لباس الإيمان منزوع عن الكافرة.

ولعلنا نظفر، بصدد هذا الارتباط بين التكشف الجزئي والتكشف الكلي، فيما أقامه الفقهاء من ضوابط للحجاب، وجها من وجوه تفسير الحياء الذي يلازم المرأة المسلمة، حتى في تستُّرها؛ ذلك أن الحياء لا يعترى المرأة كما يعتريها الألم، فليس له محل مخصوص من محالِّ ذاتها يقع فيه كما قد يقع الألم في موضع مخصوص من مواضع جسدها، وإنما يهجم عليها هجوما لا يترك منها محلا إلا وغشيه، حتى ولو كان ما يبدو منه عبارة عن اضطراب في بعض حركاتها وحمرة تعلو وجهها؛ والسر في كون الحياء يغمرها هو أن الشعور يلازمها بأن أي تكشف يحصل منها، مهما ضاق نطاقه ولو لم تقع عليه عين الناظر هو بمثابة **تكشف لذاتها بأكملها**؛ وحسبك شاهدا على ذلك أنه لو يتكشف منها ما تكره تكشُّفه، فإنها تبادر إلى تغطية وجهها، **والوجه عباره عن رمز للذات**، بل إن أحد معانيه هو معنى الذات، **فتكون المرأة بتغطيتها لوجهها كأنما غطت ذاتها كلها**[8].

2.1. صلة التكشف بـ«إبليس»

هناك حقيقة دينية بالغة الأهمية بصدد التكشف لم يَبْدُ أن الفقهاء استثمروها في

---

(6) جمع الرسول صلى الله عليه وسلم في اللعنة بين المترجلة والمتشفقة؛ فعن أبي هريرة: «لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم الرجل يلبس لبسة المرأة والمرأة تلبس لبسة الرجل»، أخرجه أبو داوود في اللباس وابن ماجة والأمام أحمد والحاكم؛ أما تتمة الحديث عن الكاسيات العاريات، فهي: «العنوهن، فإنهن ملعونات» ولو أن سبب اللعن في الحديثين يبدو مختلفا؛ فقد يكون في الأول هو «تغيير خلق الله» بينما يكون في الثاني هو «جلب الفتنة».

(7) نستعمل لفظ «المتكفر»، لا في معناه الأعم، أي المتستر أو المتغفر، وإنما في معنى أخص وهو المتستر بلباس غير المسلمة.

(8) انظر الكتاب الثالث: **روح الحجاب**.

التشريع، وهي صلة التكشف بـ«**إبليس**»؛ فمعلوم أن هذه الصلة وردت منصوصا عليها في القرآن الكريم بأكثر من مرة كما في سوره **الأعراف** وسورة **طه**:

- «وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلاَ مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ، فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِن سَوْآتِهِمَا، وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلاَّ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ، وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ، فَدَلاَّهُمَا بِغُرُورٍ ؛فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ، بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا، وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ، وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا: أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ، وَأَقُل لَّكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ؟ قَالاَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا، وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا، وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ، قَالَ اهْبِطُواْ، بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ، وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ، وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ، قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ، وَفِيهَا تَمُوتُونَ، وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ؛ يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَىَ ذَلِكَ خَيْرٌ؛ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ؛ يَا بَنِي آدَمَ لاَ يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا؛ إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لاَ تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاء لِلَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ»[9].

- «فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ. فَلا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ، فَتَشْقَى؛ إِنَّ لَكَ أَلاَّ تَجُوعَ فِيهَا وَلا تَعْرَى، وَأَنَّكَ لا تَظْمَأُ فِيهَا، وَلا تَضْحَى؛ فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ، قَالَ: يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ، وَمُلْكٍ لّا يَبْلَى؛ فَأَكَلا مِنْهَا، فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا، وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ، وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ، فَغَوَى»[10].

فلنتدبر هذه الآيات البينات، ولنستنبط منها بعض المسائل الخاصة بصلة التكشف بـ«إبليس»، وهي:

أ. أن «اللباس» مفهوم غاية في **العموم والتوسع**؛ لئن كان لب معناه هو «الستار» أو «الساتر»، فإنه يُطلَق على اللباس المادي كـ«الثوب» و«الزينة» كما يُطلَق على اللباس

(9) **الأعراف**، 27-19.

(10) **طه**، 121-117.

المعنوي كـ«النور» و«التقوى» و«العِشرة»؛ ويُتوسّع في معناه، فيُستعمل في معنى «الليل» و«الدرع» و«الخوف» و«الجوع»؛ غير أن هذ التوسع في الاستعمال لا يستفاد منها البتة أن المعنى الحقيقي للباس أدل على ماهيته من معناه المجازي، بل قد يُستفاد منه العكس، بدليل أنه استُعمل في القرآن الكريم بصدد لباس الجنة، ولا أدل منه على حقيقة اللباس، ثم إنه استُعمِل بمعنييه مجتمعين، بعد الهبوط إلى الأرض، في آية اللباس من سورة **الأعراف:**

- «يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَىَ ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ»[11].

ب. أن اللباس خاصية **إناسية**[12]؛ إذ أن اللباس يلازم الإنسان منذ خَلْقه، سواء أثناء إقامته في الجنة أو عند هبوطه إلى الأرض؛ فإذا نُزع عنه لباس، استُبدِل به لباسٌ سواه، حتى كأنه لا يَعْرى عريا مطلقا؛ فلو نُزعت عن الإنسان كل الألبسة، أضحى جسمُه لباسا له[13].

ج. أن مقصد إبليس هو، أصلا، **نزع لباس الإنسان**؛ فلـمّا أعلن إبليس عدواته للإنسان، تعلقت هذه العداوة أول ما تعلقت باللباس الذي كُسي الإنسان في الجنة؛ ولا تزال تتعلق به، بعد نزوله إلى الأرض، إلى أن تقوم الساعة[14]؛ فاللباس هو إحدى المنن الإلهية على الإنسان التي أثارت حسد إبليس، فجعل هدف إغوائه هو الوصول إلى إزالة مظهر هذه المنة الإلهية عنه.

د. أن إبليس **تحدَّى** الذات الإلهية؛ لم يكن تصرُّف إبليس مع الإنسان مجرَّد مخالفة لأمر

(11) **الأعراف**، 26.

(12) أو «أنتروبولوجية».

(13) تدبر الآية الكريمة: «ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»، **المؤمنون**، 14.

(14) «يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لاَ تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاء لِلَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ»، **الأعراف**، 27.

من أوامر الإله أو قل مجرد «تعدٍّ للحدود»، بل كان **تحديا** للإله، سبحانه وتعالى؛ وشتان ما بين «**التحدي**» و«**التعدي**»؛ إذ التعدي يحصل عن نسيان أو غفلة أو جهل أو خطإ، بينما التحدي يحصل عن تعمُّد أو إصرار أو اغترار أو استكبار؛ وتـَمثَّل تـحدّي «إبليس» في كونه خاطب الحق، سبحانه وتعالى، بأنه سوف يُعامِل الإنسان بـمثل ما عامله به، إذ نَسب إلى الإله أنه أغواه في امتناعه عن السجود لآدم عليه السلام، فأقسم على أن يُغوى الإنسان مثلما أغواه[15].

هـ. أن التكشّف هو **أثر** من آثار المعصية الأولى؛ لقد أفضت وسوسة إبليس بالإنسان إلى أن يأكل من الشجرة المنهي عنها، فكان من آثار هذا الأكل أن تكشَّفت سوأته، كما كان منها الخروج من الجنة، والتعرض للمشاق، دفعا للعطش والجوع، واتقاء للحَر ّوالعُري؛ وبهذا، يمكن القول بأن إغواء إبليس للإنسان يقوم في الكيد له، حتى يراه متكشِّفا.

و. أن الأصل في التكشف أنه **عقوبة**، وليس معصية؛ ذلك أن عصيان الإنسان الأول تـمثل في أكله من الشجرة المحرمة، **فعوقب** بآفة التكشف، نتيجة لهذا الأكل؛ وتترتب على هذا النتائج الآتية:

أولاها، أن المتكشف اختار أن يتخذ من العقاب الذي كان نتيجة المعصية الأولى ــ أي التكشف ــ طريقته في معصية الأوامر الإلهية، فيكون حاله في عصيانه كحال من يقطع طرفا من أطرافه أو يقلع عينيه أو يتجرع السم أو يشنق نفسه.

والثانية، أن المتكشّف يتعاطى **تعذيب** نفسه في الدنيا، معتقدا أنه يـُمتّعها، بحيث ما يظنه متعة يكون، في الحقيقة، عذابا، وما يظنه عذابا، يكون، في الحقيقة، متعة؛ ومن

(15) تدبر الأيات الكريمة: «قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ثُمَّ لَآتِيَنَّهُم مِّن بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَن شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ»، **الأعراف**، 17-16؛ «قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ، إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ»، **الحجر**؛ 118-119؛ «لَّعَنَهُ اللَّهُ وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَن يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِّن دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا»، **النساء**، 40-39.

كان هذا وصفه في انقلاب الحال، فإنه لا محالة يرى نجاته في هلاكه، وهدايته في ضلاله، ومفازته في خسرانه.

والثالثة، أن المتكشِّف **منظور إليه غير ناظر** ولو اعتقد أنه يرى ناظره؛ فلما كان لا يقدر أن يـُميز الضد من ضده، كان لا بد أن يكون عماه قد بلغ ذروته، حتى إنه يرى تكشُّفه تسترا، بل يرى التستر تكشفا؛ ومن عَمِي عن تكشفه، أي عن كونه منظورا إليه عاريا، فهو بأن يعمى عن الناظر إليه الذي يراه متعرّيا من باب أولى.

والرابعة، أن المتكشِّف لا يتعدى الحدود فحسب، **بل إن في عمله**، بموجب أنه اختار أن يعصى ربه بـما عاقب الإنسان الأول به، **من تحدي إبليس للإله نصيبا**؛ ولما كان هذا التحدي هو نهاية التكبر الذي بَدر من إبليس، أصاب العملُ التكشفي من هذا التكبر الأقصى؛ فالمتكشف بعمله المتحدّي يخرج من «**الآدمية**» إلى «**الإبليسية**»، أو، باصطلاحنا، إن المتكشف «**متأبْلِس**»، وفرق بين الإنسان «**المتأبلس**» والإنسان «**المتآدِم**» (نسبة إلى اسم «آدم» عليه السلام)[16]؛ إذ الإنسان «**المتآدِم**» هو الواقع في معصية كان **أثرها نزع لباسه**، حتى إذا تاب من معصيته، رَجع له نظير لباسه المنزوع، بينما الإنسان «المتأبلس» هو الذي تعمَّد أن يعصى ربه بأن **ينزع لباسه بنفسه**، فقد لا يعود إليه لباسه، لأن توبته من معصيته تكون، في الأصل، **توبة إلى نفسه**، **لا توبة إلى ربه**، لأنه هو النازع للباسه، وليس ربّه الذي أنزل اللباس عليه؛ والدليل على ذلك أن القرآن ولو أنه حذَّر الإنسان من عداوة إبليس، فقد فرق بين «الذي مسه طائف من إبليس» وبين «الذي اتبع خطواته»[17].

ز. أن التفريق بين «التعدي» و«التحدي» يفضي إلى تصنيف آخر للمعاصي غير التصنيف الفقهي المعلوم الذي يقوم على التمييز فيها بين الصغائر والكبائر؛ وفي الكبائر، بين أكبرها وما عداها؛ وهذا التصنيف الآخر للمعاصي يجعل منها قسمين كبيرين:

---

(16) نشتق الصفة: «المتآدم» من «آدم»، وهي أخص من «الآدمي» بمعنى «الإنساني».

(17) تدبَّر الآتين الكريمتين «إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَواْ إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ»، **الأعراف**، 201؛ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ وَمَن يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَلَوْلا فَضْلُ اللهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللهَ يُزَكِّي مَن يَشَاء وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ»، **النور**، 21.

أحدهما، «**المعاصي الناتجة عن تعدي الأوامر**»، والآخر «**المعاصي الناتجة عن تحدي الآمِر ذاته سبحانه**»، إذ القسم الأول من المعاصي يحفظ للإنسان وصف «التآدُم»، إذ أن «الـمُتآدِم» لا يفقِد إنسانيته، وتنفعه توبته في استرداد نظير لباسه المفقود؛ بينما القسم الثاني من المعاصي لا يحفظ للإنسان وصف «الآدمي»، إذ أن «المتأبلس» يَفقد إنسانيته، ولا تنفعه توبته إلى نفسه في استرجاع لباسه الذي نزعه بيده؛ وقد تندرج تحت القسمين من المعاصي أنواع تختلف باختلاف درجات التعدي والتحدي كما تختلف الصغائر والكبائر؛ غير أن الفرق الأساسي بين التصنيفين المذكورين من أوجه:

أحدها، أن المعصية التي تُعدّ صغيرة في التصنيف التقليدي يجوز أن تُعد في التصنيف الجديد كبيرة متى واقَعَها صاحبها، تـحدّيا للآمِر الإلهي، لا تعديا لأمره؛ والعكس صحيح أيضا، إن المعصية التي يعتبرها التصنيف التقليدي كبيرة يجوز أن يعتبرها التصنيف الجديد صغيرة متى واقَعَها صاحبها، تعديا للأمر الإلهي، لا تحديا للآمِر جل جلاله، إلا أن تكون كبيرةً تضافرت الأدلة على إثبات كبرها.

والوجه الثاني، أن المعتبَر في التصنيف الجديد ليس ظاهر المعصية، وإنما باطنها، وباطنها هو القصد أو النية، لكن ليس مطلق القصد كما في التصنيف الفقهي بالنسبة إلى بعض المعاصي، بناء على الحديث المشهور: «**إنما الأعمال بالنيات**»، وإنما هو **القصد، مقيَّدا بالتعدي أو التحدي**؛ فالمعصية الواحدة قد تُعدُّ صغيرة إن اقترن بها قصد تعدّي الأمْر، وتُعدُّ كبيرة إن اقترن بها قصدُ تحدي الآمِر.

والوجه الثالث، أن قصْد التعدي يختلف باختلاف تصوُّر الأمر، وقصدَ التحدّي يختلف باختلاف تصوُّر المأمور؛ فلا يستوي الذي يتصور الأمر مبلَّغا إليه أو قل يتصوره «**مَغِيبا**»، والذي يتصوره «**مخاطَبا**» به أو قل يتصوره «**مَشْهدا**»؛ كما لا يستوي الذي يتصور الآمِر، «**مُنزلا**» لأمره والذي يتصوره، «**مخاطِبا**» له؛ وهكذا، يكون التعدي والتحدي درجات تختلف باختلاق مقاصد العصاة؛ تترتب على هذا نتيجتان أساسيتان:

أولاها أن نفس المعصية المتآدِمة تكون، في حق ذي القصد المبني على التصور «**المشهدي**» للأمر أعظم منها في حق ذي القصد المبني على التصور «**المغيبي**»، فيكون

تعدي الأول للأمر الإلهي أشد من تعدي الثاني.

والثانية، أن نفس المعصية المتأبلسة تكون، في حق ذي القصد المبني على التصور «**الخطابي**» للآمِر أعظم منها في حق ذي القصد المبني على التصور «**الإنزالي**»، فيكون تحدي الأول للآمِر الإلهي أشد من تحدي الثاني.

2. الفقه الائتماري وإبداء الباطن

لقد مضى أن الباطن عبارة عن أخص جزء من الفضاء الخاص في مقابل الفضاء العام؛ كما مضى أن المتكشف يتوسل بالتقانات الحديثة الإعلامية والتواصلية لكي يفشي في مذكراته على الشبكات، بل في تدخلاته على الشاسات، قدرا من أسراره الباطنة.

ليس من شك أن الفقيه الائتماري يذم مطلق إفشاء الأسرار، حتى ولو لم يكن فيما أُفشي مضرة ظاهرة بالصالح العام؛ أما وأن الأسرار التي يفشيها المتكشف غالبا ما تتعلَّق بحياته الوجدانية والجنسية، بحيث يكون هذا الإفشاء بمثابة إشاعة الفاحشة، فإن الفقيه لا يعدم الآيات والأحاديث والأخبار التي تـُحرِّم هذا الإفشاء؛ وحسبنا أن نذكر منها آية قرآنية وبعض الأحاديث الشريفة المعتمدة، وهي:

- «إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ»[18].

- «كلُّ أُمَّتي معافًى إلا المجاهرين، وإنَّ من المجاهرة أن يعمل الرَّجلُ بالليل عملاً، ثم يصبح وقد ستره الله عليه، فيقول: يا فلان، عملتُ البارحة كذا وكذا، وقد بات يستره ربُّه، ويُصبِح يكشف سترَ الله عنه»[19]

- «إِنَّ مِنْ أَشَرِّ النَّاسِ عِنْدَ اللهِ مَنْزِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ الرَّجُلَ يُفْضِي إِلَى امْرَأَتِهِ وَتُفْضِي

---

(18) **النور**، 19.

(19) **صحيح** البخاري؛ **صحيح** مسلم.

إِلَيْهِ ثُمَّ يَنْشُرُ سِرَّهَا»[20].

- «هَلْ فِيكُمْ رَجُلٌ إِذَا أَتَى أَهْلَهُ أَغْلَقَ بَابَهُ وَأَرْخَى سِتْرَهُ، ثُمَّ يَخْرُجُ فَيُحَدِّثُ فَيَقُولُ: فَعَلْتُ بِأَهْلِي كَذَا، وَفَعَلْتُ بِأَهْلِي كَذَا؟ فَسَكَتُوا فَأَقْبَلَ عَلَى النِّسَاءِ فَقَالَ: هَلْ مِنْكُنَّ مَنْ تُحَدِّثُ؟ فَجَثَتْ فَتَاةٌ كَعَابٌ عَلَى إِحْدَى رُكْبَتَيْهَا، وَتَطَاوَلَتْ لِيَرَاهَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَيَسْمَعَ كَلَامَهَا، فَقَالَتْ: إِي وَاللهِ إِنَّهُمْ لَيُحَدِّثُونَ، وَإِنَّهُنَّ لَيُحَدِّثْنَ، قَالَ: هَلْ تَدْرُونَ مَا مَثَلُ مَنْ فَعَلَ ذَلِكَ؟ إِنَّ مَثَلَ مَنْ فَعَلَ ذَلِكَ مَثَلُ شَيْطَانٍ وَشَيْطَانَةٍ لَقِيَ أَحَدُهُمَا صَاحِبَهُ بِالسِّكَّةِ، قَضَى حَاجَتَهُ مِنْهَا وَالنَّاسُ يَنْظُرُونَ إِلَيْهِ»[21].

إذا نحن أمعنا النظر في هذه النصوص المؤسِّسة، استفدنا مسائل شرعية نذكرها فيما يأتي:

1.2. المجاهرة عبارة عن حب إشاعة الفاحشة

ليست **المجاهرة** مظهرا من مظاهر إشاعة الفاحشة فحسب، بل إنها مظهر من مظاهر حب هذه الإشاعة؛ إذ «**حب إشاعة الفاحشة**»، على خلاف ما ذهب إليه بعضهم، أشد من مجرد «إشاعة الفاحشة» أو القصد إلى هذه الإشاعة، نظرا لأن الفرد قد يُشيع الفاحشة من غير نية مبيَّتة، بينما الفرد الذي يحب إشاعة الفاحشة يجد فيها متعة لا ينفك يطلبها، حتى إن هذا الحب قد يصير هيئة راسخة لقلبه، يتلذذ بموافقتها ويتألم بمخالفتها؛ وعليه، فإذا كانت إشاعة الفاحشة حراما، فحبها حرام من باب أَوْلى، حتى ولو لم تقع الإشاعة أو لم يحصل القصد إليها، لأن حبها عبارة عن **خُلُق** ملازم للقلب، بينما الإشاعة مجرد فعل من الأفعال والقصد إليها مجرد إبداء الإرادة إليها؛ والخُلُق الملازم أشد أثرا من الفعل، خيرا كان أو شرا، فيكون حكمه أشد من حكمه.

2.2. المجاهرة مجاهرتان: المجاهرة بالمعصية والمجاهرة بالخصوصية

المجاهرة المحرَّمة على نوعين: أحدهما، «**المجاهرة بالمعصية**»، وهي أن يُظهِر الفرد

---

(20) رواه مسلم.

(21) رواه أبو داود.

المعصية التي ارتكبها في السر، مُطلِعا عليها غيرَه من الناس؛ **والثاني، «المجاهرة بالخصوصية»**، وهي أن يُطلِع الفرد الآخرين على الأسرار التي تتعلق بعوراته، أشكالا كانت أو أفعالا، من غير احتياج، ولا اضطرار إلى ذلك.

ورُبَّ قائل يقول: «إن أسرار الخصوصية ليست فواحش، فلا يَدخل الجهر بهذه الأسرار في نطاق إشاعة الفاحشة»؛ والجواب على هذا الاعتراض من وجهين: أحدهما، أن المحل الذي تعلقت به هذه الأسرار هو محل تقع فيه الفاحشة، وهو السوأة؛ ولئن كانت هذه الأسرار عبارة عن أفعال مباحة تعلقت بهذا المحل، فإن المجاهرة بها يجعلها أشبه بالأفعال المحرَّمة، كأنَّ المجاهر بها «**يفحّش**» الحلال، أي يضفى عليه صبغة الحرام، أو قل **إن المجاهر مُفحِّش لـما ليس بفاحشة**؛ والوجه الثاني، أن ما يفرّق بين الفاحشة وغيرها بصدد الخصوصية إنما هو اللباس الشرعي، معنويا كان أو ماديا، إذ ينزل هذا اللباس على المحل الخاص، فيجعل الأفعال التي تقع فيه مباحة؛ فإذا نُزِع عن هذا المحل لباسه، صار حكم هذه الأفعال حكم الأفعال غير المباحة؛ والمجاهر بالأسرار الخاصة ينزع عن أفعاله لباسها الشرعي، فتتردى إلى رتبة الفاحشة؛ ولا عجب أن يصف الرسول صلى الله عليه والسلام الجهر بأسرار المجامعة الزوجية بـ«قضاء شيطان حاجته من شيطانة على مرأى من الناس».

3.2. المجاهرة عبارة عن تَحدِّي الآمر الأعلى، سبحانه

ليست المجاهرة معصية متعدية لأمر إلهي، بل **معصية متحدية للآمِر**؛ إذ أنها تكشُّف يتبع خطوات إبليس في استهدافه نزعَ ألبسة الإنسان، فضلا عن أنه يتخذ صورة عقوبة للذات، كأن المتكشف ينوب مناب الإله في عقاب نفسه؛ غير أن تكشُّف المجاهر بالمعصية أشنع من تكشُّف الـمُجاهر بالخصوصية؛ إذ أن الـمُجاهر بالخصوصية يتحدى الإله بالكشف عما يطالبه بحفظ غَيْبه، على إنعامه به عليه، وإباحته له؛ بينما الـمُجاهر بالمعصية يرتكب صورتين من المجاهرة، **أولاهما**، أنه يجاهر الله بالمعصية، ومجاهرته بالمعصية كمبارزته؛ **والأخرى**، أنه يجاهر بهذه المجاهرة، أي يأتي بمجاهرة على مجاهرة؛ فلا يكتفي بمجاهرة الحق سبحانه بمعصيةٍ ستَرها عليه، بل يجاهره بمعصيةِ كَشْف هذا الستر الإلهي

نفسه؛ وعلى هذا، يكون تـحدّي المجاهر بالمعصية عبارة عن **تـحدٍّ على تـحدٍّ**[22].

4.2. المجاهرة عبارة عن استخفاف بالرحمة

تشترك «المجاهرة بالمعصية» و«المجاهرة بالخصوصية» في هتك لباس الستر الذي ألقاه الحق سبحانه وتعالى على بعض أفعال عباده، متجليا عليهم بواسع راحميته؛ فكأن المجاهر، بهتك هذا اللباس، يستخف بهذه الراحمية، مع أنها أسبق تجلياته على الخَلْق، فيكون مصيره أن يعاقبه ربُّه بأشد مما عاقب به هو نفسه؛ فإذا فضح نفسه، مشهّرا بها في دائرة مخصوصة من المعارف، فإن ربَّه يفضحه على رؤوس الخلائق كلها؛ هذا، إن لم يعجّل فضحه في الدنيا؛ فما كان ليستره فيها لولا أنه أراد أن يستره في الآخرة، لكنه أبى عاجل ستره، فلا يستحق آجلَه؛ والأدهى من هذا، أن الحق سبحانه قد أمره أمرين اثنين: أمَـره بأن يستُر معصيته كما أمره بأن يستر تخصيصه بستره، لأن في ستره لستر ربه سترا لنفسه؛ وحينها، يكون المجاهر، بفضحه لنفسه، قد فضح رحمة ربّه به، وهو الذي لا تخفى عليه خافية؛ إذ فضح خصوصية هذا الستر، وقد أراد ربه أن يذخره له يوم لا ستر إلا ستره.

5.2. إيمان المُجاهر عبارة عن إيمان بالأوامر مغيبي، لا مشهدي

أن المجاهر لا يكاد أُفُقُ إيمانه يتعدى رتبة الإيمان **«الـمَغِيبي»** بالأوامر الإلهية؛ إذ لا يستطيع أن يتصور أن هذه الأوامر، ولا، بالحريِّ، أن يَشعُر بأنها، وهو يتعامل معها، نازلةً إليه من أرحم الراحمين كما نزلت أول مرة، وإنما يُدبِر عنها أو يخالفها، وكأن مُنزِلها غائب عنها؛ أو قل إن المجاهر يُدرك الأمر، منفصلا عن الآمر، ناهيك عن أن يراه فيه، حتى ولو أقر، بعد تكشّفه، بأن الأمر من قِبَله سبحانه، لأن هذا الإقرار لا يَحضُره وهو يتكشّف؛ ومتى صح أن المجاهر لا يُقدِّر الآمِرَ الأعلى في أمره، فلَـأن يصح بأنه لا يُقدِّر سمعه، ولا بصَره من باب أوْلى، ناهيك عن أن يرى السامع الأعلى في هذا السمع، أو

---

(22) تفطن بعض الفقهاء لصفة «التحدي» التي تتصف بها المجاهرة، وعبر عنها بلفظ **«العناد»**؛ فقد قال ابن البطال «في الجهر بالمعصية استخفاف بحق الله ورسوله وبصالح المؤمنين، وفيه ضرب من العناد لهم»، **فتح الباري**.

يرى الباصر الأعلى في هذا البصر؛ وهذا يعنى أن المجاهر، بقدر ما يتكشف للآخَرين، جالبا أنظارهم إليه، يعمى عن نظر الشاهد الأعلى إليه، فضلا عن عماه عن الشاهد الأعلى سبحانه؛ فيتبيَّن أنه لا أعمى من المجاهر، إذ لا أحد يبلغ مبلغه تعلُّقا بناظرية الإنسان، وتحديا لناظرية الإله، مع أنه يسعى إلى الفوز بـمنظورية خاصة، بحيث لا يشاركه فيها سواه، فيا ترى هل من منظورية أخص من المنظورية التي تجلب له المستورية! فخير الناظرين من يُلقى بأستاره على المنظورين.

6.2. الـمُجاهرة عبارة عن فقدان الحياء

قد ننظر إلى علاقة الـمجاهر بالحياء من جهات ثلاث:

إحداها، **علاقته بالحياء من الآخرين، أسماعا وأنظارا**؛ لا يخفى أن الأصل في الحياء أنه علاقة إبصارية نموذجية، حتى إن العلاقات الإدراكية الأخرى تستمد منها حياءها؛ ومقتضى الحياء أن يُضفي على العلاقة الإبصارية الأصلية التي تنطوي في كل العلاقات الإدراكية ألبسة تقي الإنسان تعدي الحدود؛ وهكذا، فإن كانت المجاهرة تتعلق بالحديث، فإن الـمُجاهر لا يكتفي بأن يحدّث الآخرين بـما يخصه من الأفعال، معصية كانت أو خصوصية، رافعا الحياء بينه وبينهم وهم يسمعون، بل يطمع في أن يحملهم حديثه على أن يتخيلوا واقع الحدث الذي أفشاه، حتى كأنهم يرونه بأعينهم أو كأنه يأتيه على الطرقات؛ وحينئذ، يخرج المجاهِر عن الحياء من الآخرين، وهم ينظرون؛ وفقْدُ الحياء من النظر أدل على التوقح من فقْد الحياء من السمع.

والثانية، علاقة المجاهر بالحياء من سمْع الله؛ فلما جاهر بالمعصية التي اقترفها أو بالسر الذي يخصه، فقد أضاف إلى عدم استحيائه من السامع الأعلى سبحانه، عند مواقعة المعصية، مخالفا أمره، عدم استحيائه منه عندما حدَّث الناس بها وبأسراره؛ وليس هذا فقط، بل كذلك حدَّثهم بخصوصية الستر الذي تـمتَّع به، تكرُّما عليه من أرحم الراحمين، فكان أن وقع في المزيد من عدم الاستحياء من السامع الأعلى؛ ولا شك أن كشف خصوصية الستر الإلهي أعظم من كشف الذنب أو السّر البشري.

والثالثة، علاقة المجاهر بالحياء من نظر الله؛ لـما كان المجاهر لا يقتصر على الحديث

المسموع، بل يقصد أن يرتقى هذا الحديث إلى رتبة الحدث المنظور، توهّما، فقد انسلخ من الحياء من نظر الله على رتب ثلاث: انسلخ منه حين أتى معصيته، وربُّه على كل شيء شهيد؛ وانسلخ منه حين كشف للآخرين معصيته كما كشف لهم أسراره، وربه يشهده ويشهد عليه؛ وانسلخ منه حين كشَف لهم خصوصية الستر الذي فاز به من ربه، وقد خصه بنظر خاص من عنده؛ إذ لولا هذا النظر الإلهي الخاص، ما كان لينعم بستره إلى حين أن هتكه بنفسه، كأنه يَرُدّ ستر ربه له.

وعلى الجملة، فإن الـمُجاهِر مُتكشّف لا حياء يرجى منه، إذ لا يستحيي من الناس أن يسمعوا حديثه عن ذنبه أو سرّه أو ستره، ولا أن يروه مواقعا لهذا الذنب الشنيع أو محصِّلا لهذا السر الخاص أو فائزا بهذا الستر الإلهي، بل إنه لا يستحيي أن يسمع الحق سبحانه حديثه عن ذنبه أو سره أو ستره، ولا أن يراه مقترفا ذنبه أو فاضحا سره أو كاشفا خصوصية ستره، حتى كأنه يتحدى ربه مواجهةً[23].

3. الفقه الائتماري وحب الوجود

لقد تقدَّم أن المتكشف يحب الوجود في صورته الاجتماعية؛ ولـما لم يكن بين يديه غير التكشف طريقا للوصول إلى الوجود الاجتماعي، فقد جمع إلى حبّ الوجود حبّ الظهور؛ وهكذا، فلا شعور له بوجوده الاجتماعي إلا بالقدر الذي يُحقِّق شخصُه من الظهور في مجتمعه؛ ثم لـمَّا لم تكن لشهوته في الظهور نهايةٌ تقف عندها، فقد جلبت له هذه الشهوة آفاتٍ جعلت وجوده معلَّقا بأنظار الآخرين إليه كما أجبرته على مزيد التكشف وأوقعته في ضحالة الفكر، مستغنية بصورته عن معاني قوله، وبجسمه عن دخائل نفسه.

يـُمكن أن نقسّم «حب الظهور» في سياق المجتمع المعاصر إلى قسمين ولو أن بينهما تداخلا، وهما: «حب الشهرة» و«التبرج بالزينة»؛ إذ التبرّج هو اشتهار المرأة بالزينة، غير أن هناك اشتهارا آخر للمرأة قد لا يتوسل بالزينة نأتي الآن على توضيحه.

---

(23) تفكَّر في الحديث الشريف: «إِنَّ اللهَّ عَزَّ وَجَلَّ حَيِيٌّ سَتِيرٌ يُحِبُّ الْحَيَاءَ وَالسِّتْرَ، فَإِذَا اغْتَسَلَ أَحَدُكُمْ فَلْيَسْتَتِرْ»، أخرجه أبو داوود والنسائي والبيهقي والإمام أحمد.

1.3. حب الشهرة

قد نحصي من الآيات والأحاديث التي ذكرها الفقهاء في باب حب الشهرة ما يلي:

- «تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لا يُرِيدُونَ عُلُوّاً فِي الْأَرْضِ وَلا فَسَاداً وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ»[24].
- «وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَأَبْقَى»[25].
- «مَن كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لاَ يُبْخَسُونَ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ إِلاَّ النَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُواْ فِيهَا وَبَاطِلٌ مَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ»[26].
- «بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا، وَالآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى»[27].
- «كَلاَّ بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ، وَتَذَرُونَ الآخِرَةَ»[28].
- «مَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِن نَّصِيبٍ»[29].
- «من لبس ثوب شهرة ألبسه الله يوم القيامة ثوب مذلة»[30].
- «بحسب امرئ من الشر أن يشار إليه بالأصابع في دين أو دنيا، إلا من عصمه

---

(24) القصص، 83.

(25) طه، 131.

(26) هود، 16-15.

(27) الأعلى، 17-16.

(28) القيامة، 21-20.

(29) الشورى، 20.

(30) رواه أحمد وأبو داود.

الله»[31].

إذا كان الفقهاء متفقين على ذم حب الشهرة بوجه عام، فقد نـميز بين **ثلاثة مواقف فقهية** تختلف باختلاف النظر إلى المكانة التي يحتلها الاشتهار في المجتمع المعاصر، إذ أن الوجود الاجتماعي للفرد بات منوطا بمدى اشتهاره في هذا المجتمع، علما بأن «الوجود الاجتماعي» كناية عن «الحياة الدنيا».

أحدها، لئن كان الفقيه لا يذم حب الحياة الدنيا ما لم يتعدَّ معناه الرغبة في التمتع بالطيبات من رزق الله، فإنه يجد فى إيثار هذه الحياة على الآخرة أكبر الضرر، فلا يَسعه إلا أن يُحرّم هذا الإيثار؛ ولـمّا كان طلب الشهرة ذريعة إلى إيثار الحياة الدنيا على الآخرة، فقد قضى بتحريم طلب الشهرة، سدا للذريعة.

والثاني، يلاحظ الفقيه أن الاشتهار أضحى، في المجتمع المعاصر، ضروريا لحصول الفرد على اعتراف الآخرين بشخصه أو هويته أو ثقافته أو دينه أو قدراته، فضلا عن مساواتهم في الحقوق المدنية والسياسية؛ ولما كان الفقيه يرى في هذا الاعتراف السبيل الذي يضمن للفرد حياة كريمة في مجتمعه، فقد أباح له أن يطلب الاشتهار؛ فما حُرّم لسد الذريعة، يباح للضرورة.

والثالث، يستيقن الفقيه بأن طغيان وسائط الإعلام والتواصل لم يَعُد يترك لأحد الخيار في أن يشتهر أو لا يشتهر، بل يزج بالجميع في أتون الاشتهار والتنافس فيه، حتى ولو وُجد منهم من يسعى إلى التواري عن الأنظار وخمول الذكر، لأن خموله، بسبب هذه الوسائل، يغدو، هو نفسه، شهرة؛ فلا شغل لهذه الوسائل إلا أن تُسمِّع وتُشهِّر من يريد أو لا يريد؛ وحينها، لا يجد الفقيه بُدّا من أن يَعدّ الاشتهار مـما عمت به البلوي؛ إذ يشق اجتنابه، فيكون معفوا عنه.

لكي يبقى أن هذه المواقف الفقهية، على أخذها بالتيسير أو التخفيف، فلا تُغيّر من فحش الشهرة في المجتمع المعاصر شيئا، فكأن الفقه يجاري الواقع الغالب ولا يغالبه؛

(31) رواه الترمذي وحسنه الألباني.

وإلى حين أن نعرِض موقف الفقيه الائتماني من هذا الاكتساح لحب الشهرة، يجدر بنا أن نستنبط من الآيات والأحاديث المذكورة التي وردت في النهي عن الشهرة بعض المسائل الائتمانية، مع سابق الإشارة إلى أن طالِب الشهرة، ولنسمه «الـمُتشَهّر»، يشمل، هنا، الرجل والمرأة التي قد تسعى إلى الشهرة بغير طريق الزينة كالكشف عن أسرارها أو تعاطيها لشاذ الأعمال.

أ. يشترك المتشهِّر مع إبليس في صفة «العلو»؛ واضح أن المراد بـ«العُلُو» هنا التكبر لقرينة الفساد؛ فلا يُفسد في الأرض إلا المتكبر، والتكبّر هو الصفة الأولى التي ظهرها بها إبليس، متحديا أمر ربه بالسجود لآدم، ومتحديا له بتوعّده بإغواء بنى آدم، نازعا عنهم ألبستهم؛ فيلزم أن المتشهّر يصيب من تكبُّر إبليس، فيكون، من هذه الجهة، إنسانا «متأبْلسا»[32]؛ إذ يشاركه نزع الألبسة التي ستر الله بها خَلْقه، فيبدأ بنزع ما خلع عليه سبحانه من الألبسة، متمثلة في أخلاق الفطرة التي زيّنه بها، مستعينا، في نزعها عنه، بعدوه المبين إبليس؛ ثم إنه يمضى إلى نزع ألبسة الآخرين على قدر سعة شهرته وتأثيرها في وسطه؛ إذ يصبح قدوة إبليسية يتطلع هؤلاء إلى التشبه بها في اشتهارها، متسببا في انتشار ظاهرة التكشف في الناس، بل منشئا لجيل من المتأبليسين يفعل بعصرييه من التكشف ما فعلت به قدوته المتشهّرة؛ فينتج أن المتشهّر لا يتكشَّف هو فحسب، بل أيضا يجعل غيره يتكشف، أو قل يُكشِّف نفسه كما يُكشِّف غيره؛ من هنا، كان المتشهِّر فاسدا في نفسه، مُفسِدا لغيره.

ب. لا يتكشَّف المتشهِّر إلا حبا في الحياة الدنيا، لأنه، في الغالب، لا يتكشَّف إلا ببدعة ينشرها أو منكَر يُشيعه؛ ويتجلى هذا الحب في إرادة البقاء في هذه الحياة والتعلق بزينتها والاستزادة من مُتعها؛ وبهذا، يكون المتشهّر شديد الحرص على أن **يـَملك** من متاع الدنيا ما يربو عن حاجته، مُوفِّرا له مزيد الاستمتاع، حتى ينسى أن هناك حياة أخرى لم يستعد لها قط؛ وهذا النسيان يجعل علاقته بـمتاع الدنيا **علاقة مِلك خالصة**، مؤْثِرا لهذا المتاع على غيره؛ ذلك أنه لا يعود يخطر على قلبه أو تحفظ ذاكرته أن هذا المتاع، في الأصل،

(32) أو، إن شئتَ قلتَ، متبعا خطوات إبليس.

«**عارية**» لا بد أن يعيدها إلى مالكها الحق، مسؤولا عن مدى رعايته لها؛ ومتى تَـمكَّن، في قلبه، حب الـمِلْك، انقطعت صلته بـ«ميثاق الأمانة يوم العرْض»، حتى كأنه لم يتعهد قط لربه بأن يتعاهد أمانته، مع أنه اختار بنفسه حمْلَها.

وهكذا، فإن المتشهّر، وهو يأبى أن يشتهر بها أشهره به ربه يوم العرض، إنما يكون، في الحقيقية، ناسخا لسابق اختياره لشهرة حقة، ومستبدلا به اختياره لشهرة باطلة؛ فقد قرر أن ينسخ اختياره بين يدي ربه، وقد رفعه إلى أعلى درجات العزة، باختيار بين يدي إبليس، وقد حطّه إلى أسفل درك المذلة؛ ومن ذَلّ، في الدنيا، بظلمٍ من نفسه، فهو، في الآخرة، أذل، بعدلٍ من ربه؛ فالمتشهِّر، مهما أشارت إليه الأصابع، ولهجت باسمه الألسن، فحبُّه لـما **يَـملك من الشهرة** يرديه أسوأ الردى؛ إذ الـمِلك مذلة متى فارقته الأمانة، والشهرةُ مذلة مِتى لازمتها «الأبْلسة»؛ فاجتمع للمتشهّر مذلتان لا تجتمعان لغيره هما: «مذلة الـمِلك» و«مذلة الشهرة».

ج. لـمّا استولى حبُّ الدنيا على قلب المتشهِّر، آثر من سبل **السَّير** في الحياة سبيل «**الإسراء**»؛ وقد وضحنا، مِن قبْل، مفهومَ «السَّير»؛ إذ هو عبارة عن **العمل الذي يتعاطاه الإنسان، متحققا فيه بجملة من الأخلاق**، فيكون هذا العمل بمنزلة «**حرث**» للإنسان؛ وعليه، فإن «السير» و«الحرث» لفظان مستعملان هنا على جهة الترادف ولو أن «السير» يبرز فيه معنى «التحرك»، بينما «الحرث» يبرز فيه معنى «التحول»، إذ لا تَـحوُّل بغير تـحرُّك، ولا تَـحرُّك بغير تَـحوُّل؛ فإنْ تعاطَى الإنسان عمله **بخالص نفسه**، فإن سيره يكون عبارة عن «**إسراء**» أو «**حرثٍ مُلْكي**»، ويكون هو «**مُسريا**» أو «**حارثَ مُلك**»؛ وإن تعاطاه **بخالص روحه**، فإن سيره يكون عبارة عن «**عروج**» أو «**حرثٍ ملكوتي**»، ويكون هو «**عارجا**» أو «**حارثَ مَلكوت**»؛ وقد يجمع الإنسان بين السيرين ــ أو الحرثين ــ متى علّق إسراءه بعروجه، فلا يُسرى إلا بالقدر الذي يكون هذا الإسراء خادما لعروجه؛ لكن المتشهّر آثار الإسراء النفسي أو حرث الـمُلك على العروج الروحي أو حرث الـملكوت.

ومن فاته العروج، فاته خير كثير؛ إذ أن مَن يعرُج يكون أقدر على الإسراء، ويكون

تالي إسرائه أفضل من سابقه، فضلا عن إسراء من لا يعرج، بينما الذي يُسري قد لا يكون قادرا على العروج؛ أما إذا أخلد إلى إسرائه، حتى لا عروج له مطلقا، فحقيقة إسرائه أنه مجرد «**سريان**»؛ وأيضا مَن يَعرُج يزداد عروجا على عروجه، فضلا عن مزيد قدرته على صالح الإسراء، في حين أن الذي يُسري قد يزيد إسراؤه أو لا يزيد، وحتى إذا زاد إسراؤه، فقد ينقص عروجه أو يتعطل بالمرة؛ وكذلك مَن يعرج يُدّخر له عروجه، بل يبقى بقاء الصالحات، بينما الذي يُسري لا يُدَّخر له إسراؤه، بل يفنى فناء العاجلات.

وهكذا، فإن المتشهّر، مهما انتشر تكشُّفه، وتعددت أشكاله، فإنه لا يحرُث إلا مُلكا محدودا في أفقه، فانيا في مآله؛ ولا أذل لكبرياء المتشهِّر من حقيقة الفناء، لأنه يستخف بالإقرار بالفاني، مريدا لنفسه الخلود، كما استخف «إبليس» بالسجود للفاني، طامعا في نيل البقاء؛ وهكذا، فإن المتشهّر، وهو يتكشف، إنما يحرث مذلته القصوى بقدر ما يحرث شهرته الكبرى، ملاقيا عقابا خفيا لا يتكشف، ولا أخفى من العقاب بنقيض المقصود!

2.3. التبرج بالزينة

سبق أن أشرنا إلى هذا التبرج على عجل في سياق الإخلال بشروط الحجاب؛ معلوم أن الفقهاء أجمعوا على تحريم «التبرج بالزينة» لورود الآيات المحكمة والأحاديث الصحيحة[33] بشديد النهي عنه؛ وقد نعتته هذه الآيات والأحاديث بـ«تبّرج الجاهلية الأولى»[34]؛ ولو أن الفقهاء فصَّلوا كلامهم فى كاشف أوصافه وفاحش آثاره، يبدو أن

(33) ذكرنا من قبل حديث «الكاسيات العاريات» الذي هو أشهر حديث في التبرج، وهناك أيضا حديث «مَثَل الرافلة في الزينة في غير أهلها كمثل ظلمة يوم القيامة لا نور لها» رواه الترمذي في السنن.

(34) كما في الآية الكريمة: «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا»، **الأحزاب، 33**؛ وأيضا في الحديث الذي رواه الإمام أحمد في مسنده، عن سليمان بن سليم عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: «جاءت أميمة بنت رقيقة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم تبايعه على الإسلام، فقال: <أبايعك على أن لا تشركي بالله شيئاً، ولا تسرقي، ولا تزني، ولا تقتلي ولدك، ولا تأتي ببهتان تفترينه بين يديك ورجليك، ولا تنوحي، ولا تبرجي تبرج الجاهلية الأولى>».

تخصيص القرآن الكريم له بصفة «الجاهلية الأولى» يشعر بدلالات اكتفوا منها بما جاء به المفسرون وكان مداره على تحديد فترتها الزمنية التي اختلفوا فيها؛ ونريد أن نقف منها على **دلالات ملكوتية** تبرز كيف أن التبرج يُخرج المرأة من وصفها الائتماني إلى وصف اختياني؛ ونـُمهد لبيان هذه الدلالات بالإشارة إلى أن التبرج، من المنظور الملكوتي، عبارة عن تكشُّف لا يقل ظهورا وتأثيرا عن التعري، حتى ولو زانت المرأة نفسها بثياب تغطي أكثر جسدها، نظرا لأن هذه الثياب لا تزيده إلا كشفا، ناهيك عن أشكال التحريك التي تُخضع لها هذه الثياب، وهي تتكسر وتتدلل في مشيتها.

لقد عُلِم أن ميثاق الائتمان هو الذي ميَّز الإنسان عن باقي الكائنات، إذ تعهَّد للحق سبحانه، بمحض اختياره، أن يتحمل مسؤولية أعماله وتصرفاته، مُسلِّما بأن كل ما بين يديه عبارة عن أمانات مودعة عنده؛ والمرأة المتبرّجة تنكث هذا الميثاق الملكوتي من وجوه:

أ. تتصرَّف المتبرّجة بجسمها تصرّف الـمالك له، حتى كأنها الخالق له، لا تصرُّف المؤتـَمن عليه الذي لا يـَملكه، فتُحدث بجسمها مـن ألوان التغيير، زيادة ونقصانا، ما تعتبره يزيدها امتلاكا له، بل يوسِّع دائرة ملكيتها، معتقدةً أن ظهورها بملكية جسمها يجعل هذه الملكية تـمتد إلى غير جسمها، مـُمارِسة سلطانها عليه كما تمارسه على جسدها؛ فيلزم أن المتبرّجة لا تكتفي بأن تخون الأمانة التي هي جسمها، بل تخون الأمانة التي هي «جسم الآخَر»، إذ تسعى، بتزينها وتكشّفها، أن تتصرف فيه كما تتصرف في نفسها؛ ولا أدل على «الجاهلية الأولى» من هذه الخيانة، لأنها خيانة الأمانة التي تعهّدت المرأة في عالم الملكوت برعايتها، وهي حفظ القيم الأخلاقية في نفسها وفي غيرها.

ب. لا تُقدِّم المتبرِّجة أداء الواجبات التي يستلزمها حفظ أمانة الجسم على استيفاء حقوقها فيه، إذ لا حق مستوفًى بغير واجب مؤدًّى، بل إنها تبادر إلى استيفاء حقوقها لا تغادر منها شيئا، حتى إذا استوفتها بأكملها، نسيت أن عليها واجبات سابقة هي التي تسوِّغ وجود حقوقها، بل إنها، على الضد، طمعت في أكثر من حقوقها، فتندفع، عندئذ، في التمتع بـ«الحظوظ»؛ والفرق شاسع بين «**الحق**» و«**الحظ**»؛ فالحق هو الامتياز الذي

يتطلب التمتعُ به الإيفاء بالواجب الذي يبرّر وجود هذا الحق، بينما الحظ هو الامتياز الذي لا يقترن التمتع به بالإيفاء بأي واجب؛ يترتب على هذا أن المتبرجة لا تمضي إلى التمتع بالحظوظ بعد الفراغ من استيفاء الحقوق، وإنما تخلَع عن حقوقها لباسها، وتضفي عليها لباس الحظوظ، مادامت لا توفي بالواجبات المقارِنة لها؛ وهكذا، فإن المتبرّجة لا تعرف سوى التمتع بالحظوظ، فلا واجب لجسمها عليها، وبالتالي لا حق مستوجَب لها فيه؛ ومن خان واجبات الأمانة في جاهليته الأولى، لا مناص من أن يخون حقوقه، جاعلا منها مجرّد حظوظ لا التزام تحتها.

ج. لـمَّا أخلت المتبرِّجة بواجباتها إزاء جسمها، مستمتعةً بحقوق فيه لا تَثبُت لها بموجب هذا الإخلال، أنزلت جسمها من رتبة الأمانة التي كان فيها إلى رتبةٍ دونها؛ والرتبة التي تحتها مباشرة هي رتبة «الآية»؛ والفرق بين «الآية» و«الأمانة» هو أن الأمانة توجب معرفة تجليات الحق، سبحانه، على الإنسان بأسمائه الحسنى، في حين أن الآية توجب معرفة وحدانية الحق سبحانه، مع ما يترتب على هذه المعرفة الملكوتية من معان روحية؛ فلو أن المتبرّجة اقتصرت على الإخلال بواجباتها، لكان نزولها إلى رتبة «الآية»، فيبقى باطنها دالا على آثار ربها كما تدل عليه عواقب المسرفين، أولئك الذي تعدوا حدوده أو تحدوا ألوهيته؛ لكنها، لـمّا نقلت حقوقها إلى حظوظ ووسعت دائرة هذه الحظوظ، نزلت إلى رتبة دون رتبة الآية، وهي رتبة «الظاهرة»؛ والظاهرة هي الشيء الذي لا غيب ائتماني يورّثه قيما، ولا باطن آياتي يورّثه توحيدا؛ ولا أدل على الظاهرة من البضاعة، فلا غيب تستند إليه، ولا باطن تزدوج به؛ وهكذا،، فإن التبرج يُسقط المرأة من رتبة الأمانة التي فُضّلت بها على باقي الخلائق إلى درك الظاهرة التي لا تفضيل معها، كأنها لا ترضى بدونية البضاعة بديلا، عارضة جسدها عرض السلعة للناظرين لكي ينفذوا فيه بفاحص أنظارهم، وللمستهلكين لكي يستثيروا به فاحش شهواتهم؛ ومن خان حقوقه بأن جعلها حظوظا، نتيجةً لجاهليته الأولى، لا مفر من أن ينتهي بخيانة نفسه، جاعلا من جسمه حظا من الحظوظ لا غيب فوقه ولا باطن تحته.

4. الفقه الائتماري وحب الذات

لقد سبق أن المتكشف لا يتكشف لغيره فحسب، بل أيضا يتكشف لنفسه، بحيث تنشأ بينه وبين ذاته علاقة عشق «نرجسي»؛ فإما أن يَعشِق صورته أو يَعشِق النظر الذي تعكسه هذه الصورة؛ أو يعشق جسمه لذاته، منفصلا عن ثقافة مجتمعه، فيُعجَب بنفسه أيما إعجاب، ويتطلع إلى إعجاب الآخَرين به.

لقد ذم الفقهاء إعجاب المرء بـما يَعُدّه من الصفات الخُلُقية أو الكمالات المعنوية التي اختُصّ بها، واعتبروه من أعظم المَهلكات، فما الظن بإعجاب المرء بـما يعدُّه من الصفات الخَلْقية والكمالات المادية التي تفرّد بها! والغالب في إعجاب المتكشف بنفسه أنه إعجاب بمظاهره الجسمية، إن مجزَّأة أو مجتمعة، مع خلوها من الاعتبارات الخُلُقية، وانحصارها في علاقة المتكشف بالمرآة؛ وحينئذ، لا يـملك الفقيه إلا أن يرى في هذا العشق الشاذ الذي يُكنُّه المتكشف لذاته منكَرا أقرب إلى الفاحشة الممقوتة منه إلى الخصلة المذمومة.

وقد استدلوا على ذمهم لإعجاب المرء بنفسه بمجموعة من الآيات والأحاديث نورد منها ما يأتي:

- «وَلا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ، وَلا تَمْشِ فِي الأَرْضِ مَرَحًا، إِنَّ اللهَ لا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ».[35]
- «وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ، فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا، وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِينَ»[36].
- «قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ عِنْدِي، أَوَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّ اللهَ قَدْ أَهْلَكَ مِنْ قَبْلِهِ مِنَ الْقُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً وَأَكْثَرُ جَمْعًا»[37].
- «وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا، وَدَخَلَ

(35) **لقمان**، 18.

(36) **التوبة**، 25.

(37) **القصص**، 78.

جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ، قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا»[38].

- «بينما رجل يمشي في حلة تعجبه نفسه، مرجّلٌ جمّته، إذ خسف الله به، فهو يتجلجل إلى يوم القيامة»[39] .
- «لَو لَم تكونوا تذنِبون، لخشيت عليكم ما هو أَشد مِن ذلكَ: العُجب»[40].
- »ثلاث مهلكات شح مطاع، وهوى متبع، وإعجاب المرءِ بنفسه «[41].
- «اللهم حسِّن خُلُقي كما حسّنت خَلْقي، وحرِّم وجهي على النار»[42].

غير أننا نريد أن نقف على بعض خصائص هذ التكشف للذات نصوغها في صورة مسائل ائتمانية

1.4. الإعجاب بصفات الذات

إن المتكشِّف، متخذا كل ما يحيط به مرآةً ينظر فيها إلى نفسه، لا يلبث أن يلحظ أن ذاته تتصف بكمال من الكمالات أو أكثر، إن جمالا أو شبابا أو ثراء أو اكتمالا في البنية أو استواء في الصحة؛ إلا أن هذه الملاحظة ليست ملاحظة من **يتعجّب** من هذا الكمال لذاته، وإنما من **يُعجَب** بنفسه، متّصفةً به؛ وشتان بين «التعجب من الشيء» و«الإعجاب بالاتصاف بالشيء»؛ إذ **التعجب من الشيء** هو شعور الذات **بِسُمُوّ** هذا الشيء يفضي إلى طلب خفي الدلالات والأسرار التي ينطوي عليها هذا السُّمُو؛ بينما **الإعحاب بالاتصاف بالشيء** هو شعور الذات **بدُنُوّ** هذا الشيء منها يفضى إلى الجمود على القدر الذي يكون لهذا الدّنُو والشكل الذي يتخذه؛ ولـمّا كان المتكشف لذاته يجمد على المظاهر الخارجية

(38) **الكهف**، 35-34.

(39) **صحيح** البخاري، **صحيح** مسلم.

(40) قال المنذري في كتاب **الترغيب والترهيب** (3/ 545- 546) : «رواه البزار بإسناد جيد».

(41) أخرجه الطبراني في **الكبير والأوسط** وصححه الألباني في **صحيح الجامع**.

(42) رواه ابن حبان في **صحيحه** وأبو يعلى في مسنده وغيرهما عن ابن مسعود مرفوعا بلفظ «اللهم حسَّنت خلقي فحسِّن خلقي».

والإغراءات الصورية، فقد آثر الحظ من كمالاته على التوسل بها في الارتقاء بنفسه؛ فيلزم أن ضرر هذا المتكشف بهذه الصفات أعظم من ضرره بذاته؛ وإيضاح ذلك من الأوجه الآتية:

أ. أن هذه الصفات، من حيث هي كذلك، تتميز بالكمال على قدر الإنسان، كالجمال والشباب؛ والمتكشف لذاته لا يراها كاملة من جهة أن الآخرين يتصفون بها، ولا بالأخْرى، من جهة أن لها وجودا في ذاتها، مستقلا كيانُها عن كيان الموصوفين بها، وإنما يراها كذلك من جهة أن قائمة بذاته، نظرا لأنه يعشق ذاته، وعشقُه لذاته لا يزاحمه عشقٌ سواه.

ب. أن عشقه لذاته ليس من رتبة هذه الصفات؛ إذ أن هذه الصفات أشرف، في حين عِشْق الذات أخسُّ؛ فلو أن هذه الصفات قامت بغير المتكشّف لا تفقد كمالها، بل قد يزداد هذا الكمال بروزا، لأن شبهة العَرْض لا تَرِد عليها، والكمال أظهر في «المستور» منه في «المعروض»؛ أما عشق الذات، فإنه يورّث «الأنانية»، وهي عبارة عن تضخُّم الالتفات إلى الأنا، كما يورّث «الأثرةَ»، وهي عبارة عن اختصاص الذات باللذة والمنفعة، فيؤدي دخول «الأنانية» و«الأثرة» على الصفات الكاملة، بسبب هذا العشق الشاذ، إلى التشويش على كمالها، حتى إنها قد تنقلب إلى نقائص؛ فمثلا «الجمال الأناني» منقصة، و«الشباب الأَثِر» منقصة مثله.

ج. أن المتكشِّف لذاته أحطّ رتبة من العشق الذي يحمله لهذه الذات؛ فلو فرضنا جدلا أن هذا العشق زال عنه، فلا يترتب عليه زوال تكشُّفه بالضرورة؛ فقد يُبقي على نزعته إلى التكشف، فيَحُلُّ التكشفُ لغيره محل التكشف لذاته؛ ولا يَبعُد أن يرى أن صورته التي في المرآة أو في سواها عبارة عن «آخَر» يتكشف له، سواء ارتبط أو لم يرتبط معه بعِشْق مخصوص؛ لذلك، كان الأصل في كون المتكشف يَحُطّ رتبة الصفات التي يتصف بها هو تكشُّفه لذاته، سواء عشق هذه الصفات أم لم يعشقها؛ أما حطُّ هذا العشق لرتبتها، فإنما هو متفرع على هذا الأصل.

2.4. الشعور بامتلاك الصفات

لا أحرص من المتكشف لذاته على أن ينسُب إلى نفسه صفات الكمال التي تقوم به، بل يَنسُب إلى نفسه القدرة على حفظها والاستمرار في التجمل والتمتع بها؛ وقد سبق أن بيّنا بما يكفي أن نسبة الأشياء إلى النفس هي الأصل في ادعاء الإنسان ملكيتها، إذ تُخرجه من عالَم الملكوت الذي هو مجال الائتمان إلى عالم الـمُلك، فيكون سيرُه ـ وهو جملة أعماله ـ عبارة عن إسراء لا عروج معه أي سريان؛ بيد أن ملكية الصفات التي يدَّعيها المتكشّف تزيد عن ذلك بخصائص أخرى:

أ. أنها **مِلْكية مطلقة**؛ إذ أنه لا يريد أن يتصرف بصفاته كما يُتصرَّف بالـمُمتلكات عموما، وإنما يريد أن يكون هذا التصرُّف غير مقيد ولا محدد، حتى ولو كان فيه هلاكه، ذلك أن افتتانه بالنظر إلى صورته، بل بالنظر إلى نظره، أو النظر إلى كلية جسمه، على شدته، زاده التقدم التقاني الهائل ـ شاشات ومرايا، مصوِّرات ومناظير ـ شدة على شدة، حتى إنه لا يتصور إلا مزيد النظر إلى ذاته ومزيد الافتتان بها، ولا يتخيل لهذه الزيادة نهاية إلى حين أن يلقى حتفه.

ب. أنها **مِلْكية مُلزمة للآخَرين** أقوى إلزام؛ إذ لا يكتفي المتكشف أن يوجب على الآخَرين الاعتراف بـمِلكيته واحترامها كما تُـحترم ملكية كل مالك، بل يسعى إلى أن يوجب له حقوقا أخرى عليهم كأنما هو منهم بمكان، فيترقب منهم أن يعبِّروا له عن إعجابهم أو يبدوا اهتمامهم به أو يفسحوا له المجال لمزيد الظهور بكمالاته، بل أن يكافؤوه عليها، فضلا عن استبعاد أي عائق يعترض تكشُّفَه أو مكروه يَضرُّ بعشقه لذاته، من غير أن يجد نفسه مُلزَما بأن يبادلهم بـما يطالبونه به من حقوق إضافية.

ج. أنها **مِلكية ماهوية**؛ إذ يتماهى المتكشف لذاته مع ملكيته لهذه الصفات، بحيث لا فرق بين ماهيته وملكيته؛ فإذا زاد ما مَلَكه من الصفات، اعتبره زيادة في وجوده، ظاهرا أو باطنا؛ وإذا نقص، اعتبره نقصانا فيه؛ وهذا يعنى أمرين: أحدهما، **أنه مستلَب من باطنه**، إذ ليس له من الباطن إلا بالقدر الذي يـملك من الصفات الظاهرة؛ والأمر الآخر، **أنه متعبّد لنفسه**؛ فإذا كان عشق المتكشف لذاته نوعا من التعبد لها، فإن ردّه

لهذه الذات بكليتها إلى الـمِلْك تعبّد من باب أوْلى، نظرا لأن التعشق تعبّد عن اختيار، فالأصل في العاشق أن يكون مخيَّرا؛ على حين أن التملك تعبّد عن اضطرار، فالأصل في المملوك أن يكون مجبَرا، والتعبد الاضطراري للذات أشنع من التعبد الاختياري لها.

د. أنها **مِلكية ثابتة ثبوتا كليا**؛ لـمَّا كانت علاقة المتكشف بذاته، في جوهرها، علاقة امتلاك، لا علاقة ائتمان، لم يَعُد هناك مجال لانفصال ماهيته عن ملكيته؛ ويُستفاد من هذا أن تَـحوُّل هذه الماهية عن مسار الملكية إلى مسار يضادّه عاد أمرا مستحيلا؛ وهكذا، يَفتقد المتكشف لذاته كل أسباب الاهتداء إلى عالم الملكوت؛ إذ تقوم هذه الأسباب في أن يقطع إسراءه ويعرُج إلى هذا العالم، وهو لا يستطيع ذلك، لأنه لا تعامل له إلا مع نفسه التي تسري ولا تَعرُج، بينما التعامل في هذا العالم يكون بالروح، ثم لأن هذا العروج يوجب عليه أن لا ينسب أي صفة إلى نفسه، في حين أنه ينسب إليها كل صفاته، كما يوجب عليه أن لا يـَملك نفسه، بينما هو يدّعي أنه يـَملكها ملكه لصفاته.

3.4. تعدّي الحياء

لا يقل المتكشّف لذاته **تعدِّيا للحياء** عن المتكشف لغيره، علما بأن المتكشف لغيره إنما يتكشف، في نهاية المطاف، لذاته؛ فمعلوم أن الحياء قيمة خُلقية أصلية؛ فمن كان قادرا على حفظها، كان على حفظ غيرها أقدر؛ ومن ضيّعها، أضحى عاجزا عن حفظ سواها؛ والواقع **أن لكلّ خُلُق حياءَه**؛ والأخلاق تختلف باختلاف أقدارها من الحياء؛ فقَدْرُ الحياء في «التوبة» أعظم من قدْره في «الغيرة»؛ ولا أعظم من قدْره في «الإيمان»، حتى صار «الحياء» و«الإيمان» متلازمين لا ينفك أحدهما عن الآخر، فيتوسط الإيمان في كل خُلُق بموجب تفرُّعه على الحياء؛ **كما أن لكل علاقة حياءَها**، والعلاقات، هي الأخرى، تختلف باختلاف أقدارها من الحياء؛ فقَدْرُ الحياء في «العلاقة بالوالدين» أعظم من قدْره في «العلاقة بالذات»؛ ولا أعظم من قدْره في «الصلة بالله»، حتى اقترن «الحياء» بـ«الصلة بالله» اقترانا لا انفكاك عنه، فتتوسط الصلة بالله في كل علاقة بموجب تفرُّعِها على الحياء.

أما المتكشف لذاته، فلـمّا كانت العلاقة الأولى التي تأخذ بمجامع قلبه هي علاقته

بذاته، فقد انتزع منها لباس الحياء من الجهات الآتية:

أ. أن هذه العلاقة ليست من جنس العلاقة التي تقبل أن توصف بالحياء، إذ أنها علاقة نفسية؛ والعلاقة النفسية تقوم على إظهار الأشياء وإضافتها إلى الذات، إن وجودا أو ظهورا، مع احتمال الوقوع في التعبد لها، بينما علاقة الحياء علاقة روحية؛ والعلاقة الروحية تقوم على سَتر الأشياء وإضافتها إلى المالك الأعلى، وجودا وسَترا، مع حصول التعبد له؛ ولا تظهر النفس في شيء ظهورها في التكشف الذاتي؛ فالنفس هي، في ذات الوقت، متعلَّق التكشف ووسيلته، إذ يكشِف لباسَ نفسه عن نفسه، ويتوسط في هذا الكشف بقوة النفس؛ فلو فرضنا أن هذا المتكشّف أراد حفظ ذاته، بوصفها متعلَّقا لتكشفه، ولكنه قرر أن يتخذ وسيلة أخرى غير القوة النفسية للوصول إلى هذا التكشف، فإنه لا محالة يعجز عن ذلك، لأن هذه الوسيلة الأخرى سوف توجب عليه الستر، والستر نقيض التكشّف الذي لا يبرح يطلبه.

ب. أن المتكشف أقام هذه العلاقة على النظر إلى صورته أو بَصَره أو جسمه؛ غير أن نظره إلى هذه الأشياء لم يكن نظرا إلى ما لم يكن يعرفه من ذاته، متطلعا إلى معرفته، وإنما كان نظرا إلى ما يثير شهوته، مدفوعا إليه بالعشق الذي يحمله لذاته؛ فيلزم أن هذا النظر إلى أجزاء ذاته لا يختلف عن نظر الرجل إلى المرأة الذي يُحرّك فيه داعي الشهوة، أي أنه «**نظر جنسي**»؛ وبهذا، يكون المتكشف لذاته قد فجَر من جانبين: أحدهما، أنه تعلَّق بذاته تعلُّق الغُلْمة، واقعا في «الشذوذ»؛ والثاني، أنه أنزل نفسه منزلة المرأة، واقعا في «التأنّث» (أي التشبّه بالأنثى).

ج. أنّه لا حياء من شيء بدون توسّط الحياء من الشاهد الأعلى؛ فلكي يستحيي المتكشف من نفسه أن ينظر إليها، فإنه يحتاج إلى أن يتوسَّط في ذلك بالحياء من نظر الله إليه، غير أنه لا يـَملك من أسباب الحياء من النظر الإلهي ما يدعوه إلى التوسل به في عدم النظر إلى ذاته؛ إذ يلزمه في ذلك، على الأقل، سببان، وهو يفتقدهما على القطع: **أحدهما**، أن ينظر من نفسه ما يجوز النظر إليه على الوجه الذي ينبغي؛ إذ يجب أن يكون **نظره نظرَ فحص**، في حين أن الغالب على نظره أن يكون **نظر جنس**؛ **والثاني**، أن يسبق **نظرُه إلى** ربه

نظره إلى نفسه، حتى ولو كان نظرَ فحص، لا نظر جنس، لأن حياءه من ربه هو الذي يجعله يستحيي من نفسه، فينظر إليها حيث يجب وعلى الوجه الذي يجب؛ غير أن هذا السبق في النظر يتعذر عليه كليا، لأنه يحتاج إلى القوة الروحية، وهو لا يَـملك إلا القوة النفسية.

4.4. الاتصاف بالتبهُّم والتمسُّخ

إن المتكشف لذاته إنسان **ميّت**؛ فمعلوم أن الموت موتان: «موت الجسد» و«موت الروح»؛ ولا أضرّ بالإنسان من موت روحه، ذلك أن الروح إذا ماتت، انسلخ الإنسان من «إنسانيته» أو قل انسلخ من «أخلاقيته» على رتبتين: إحداهما، أنه يصير، في اصطلاحنا، «**كائنا متبهِّما**»؛ و«الإنسان المتبهِّم» عبارة عن الإنسان الذي يأخذ من البهيمة بعض **صفاتها الظاهرة** التي قد تزول عنه متى أقلع عن سوء أفعاله وتاب توبة نصوحا؛ والرتبة الثانية، وهي أدنى من الأولى، أنه يصير، في اصطلاحنا، «**كائنا متمسِّخا**»؛ و«الإنسان المتمسِّخ» عبارة عن الإنسان الذي يأخذ من البهيمة **طباعها الباطنة**، فتُمسخ نفسه على نفس حيوان، بحيث لا أمل في استرجاع طباعه الإنسانية؛ وبناء على هذه التفرقة بين الصورتين من الانسلاخ من الإنسانية الذي يتسبب فيه موت الروح، يمكن أن نستنتج بصدد المتكشف ما يلي:

أ. أن المتكشّف، لـمّا كان يتكشف لغيره كما يتكشف لذاته، فقد تلبَّس بالصورتين الانسلاخيتين معا؛ فإذا تكشّف لغيره، أشبَهَ «الإنسان المتبهّم»؛ إذ البهيمة لا تستر سوأتها عن الناظرين، وهو كذلك لا يستر عنهم عوراته؛ إذ تأتي أفعاله الظاهرة على صورة أفعال الحيوان؛ وربما كان إلى ظاهر بهيمة بعينها أقرب منه إلى ظاهر بهيمة غيرِها؛ أما إذا تكشّف لذاته، فإنه يُشبِه «الإنسان المتمسِّخ»، إذ تكون نفسه قد مُسِخت على نفس الحيوان؛ ولعل نفسَه تكون إلى نفسِ بهيمةٍ بعينها أقرب منها إلى نفسِ بهيمةٍ سواها؛ وقلما يتمحض للمتكشف أحد التكشفين المذكورين، إذ غالبا ما يتكشف لغيره بقصد التكشف لنفسه؛ لذلك، كان يتقلب بين التسفُّلين: «التبهُّم» و«التمسُّخ» ولو أن تـمسُّخه غالب على تَبهُّمه؛ ويجوز أن يكون الحيوان التي تـمسَّخت نفسُه على نفسه غير الحيوان الذي تشبَّه

ظاهرُه بظاهره، كما يجوز أن تختلف الحيوانات التي يتحول إليها، إن شَبَهًا بظواهرها أو مَسْخا على نفوسها، باختلاف أشكال وأقدار تكشّفه؛ وهكذا، فإن المتكشف لا يكاد يخرُج من ظواهر الحيوانات بجليّ تصرُّفاته أو من بواطنها بخفي أحواله.

ب. أن الموت الروحي للمتكشف يتخذ صورة «**العَمَى**»؛ أكيد أن المتكشف لا يفقد بصره الحسي ولو أن البصر موصول بروحه كما هو موصول بنفسه؛ ولكنه يفقد **بصيرته**، لأنها العين التي جُعلت للروح ترى بها ما لا ترى العين التي جُعِلت للنفس؛ ويتجلى ذلك في فقده القدرة على أن يرى في الأشياء، قريبة كانت أو بعيدة، أنها أمانات يجب عليه تعهُّدها كما وَعدَ بذلك، وأن يرى فيها آيات يجب عليه التفكر فيها كما دُعِي إلى ذلك، مكتفيا بأن يرى فيها مجرد ظواهر يحق له التصرف فيها كيف يشاء ومتى يشاء؛ كما يَفقد القدرة على تـمييز الألبسة بعضها من بعض؛ فلا يُـميّز لباس الحق من لباس الباطل في الاعتقادات، ولا لباس الخير من لباس الشر في الأفعال؛ ولا لباس الصدق من لباس الكذب في الأقوال؛ فيتكشف حيث ينبغي أن يتستر، ويتستر حيث ينبغي أن يتكشف؛ ولئن كان المتكشف لا يفقد بصره الحسي، فإن عمَى بصيرتِه ينعكس على بصره، فيعمى بصره بقدر عمى بصيرته؛ والشاهد على عمى بصره وجودُ «عمى عقله»؛ فإن الآراء التي هي ثمار عقله هي، في ذات الوقت، ثمار لرؤاه ببصره، إذ يتضافر البصر والعقل في إنتاجها؛ ولـمّا لم يقدِر عقلُه على إدراك مطالب الأمانات ولا معاني الآيات، ولا على تمييز صالح الألبسة من فاسدها، دلَّ على أن بصره لا يقدِر على إدراك الأمانات ولا الآيات، ولا على التمييز بين الطيب والخبيث من الذين أُضفيت عليهم هذه الألبسة؛ فما عَمي عنه عقله، فقد عمِي عنه بصره، حتى ولو ظلت عيناه مفتوحتين لا تطرفان؛ فضلال نظره العقلي من ذهاب نظره الحسي.

ج. أن الموت الروحي للمتكشف يتخذ كذلك صورة «**الخسف**»؛ فلا يُسلِم المتكشف روحه كما يُسلمها عند موته الجسدي، فتُرفَع إلى حيث مكانها بين الأرواح، بل تُنتزَع منه انتزاعا، فتغوص إلى أسفل سافلين، ويُطبَق عليها بقوة؛ ذلك أن المتكشف ولو أن ظاهر سيره هو الإسراء، فإن إسراءه ليس له من الإسراء إلا اسمه، لأن إسراء الـمُسري لا يُعقَل إلا بحصول عروجه؛ أما المتكشف، فطالما هو مستغرَق في فاحش تكشّفه، فإن

إسراءه لا عروج معه، فيكون عبارة عن «**سريان**»؛ والغالب في الشيء الذي يَسري (بفتح الياء الأولى)، أنه إذا اختفى من السطح، **غارَ**؛ وعلى هذا، **فإن المتكشف يَسري ولا يُسري**؛ فلما ماتت روحه، كان لا بد أن تغور، ولا تعرُج؛ وكما أن الروح التي أسلَمها صاحبها وكُتب لها أن تعرُج لا نهاية لعروجها، لأن من تعرُج إليه، سبحانه، لا تُدرَك منزلته، فكذلك كانت الروح التي انتُزِعت من صاحبها وكُتب عليها أن تغور، فلا نهاية لغورها، لأن ما تغور فيه أريد له أن يبقى بلا قرار إلى أن تقوم الساعة كما يبقى إبليس بلا سلطان، كأنما **تغور في ذات إبليس نفسها**؛ لذا، يكون المتكشف، وهو يسعى إلى موت روحه، قد بدَّل بدائم العروج إلى أفق الإله العلِّي دائم الغوْر في ذات إبليس الدَّني.

5. الفقه الائتماري واستهواء الآخرين

قد مرَّ بنا أن المتكشف لا يكتفي بالتكشف لغيره، ولا بالتكشف لذاته فحسب، بل كذلك يحمِل الآخرين على قبول تكشُّفه والتأثر به كأنما يأمرهم به؛ إذ يتعرض لأنظارهم على غفلة منهم، ويكشف عوراته لهم على غير رضى منهم، ويتحدى الحياء على مرأى منهم، محرِّكا دواعي الشهوة والمتعة الجنسية فيهم؛ فيجوز أن نقول بأن المتكشّف ينتقل من طور «التكشف» إلى طور «التكشيف»؛ **فالتكشيف** عبارة عن جلب الآخرين إلى تعاطي التكشف بعضهم لبعض؛ وقد تسبَّب انتشار وسائط الإعلام والاتصال في تكشُّف جماعي يخصّ جمهورا مجهولا، ويكتنفه الابتذال الجنسي.

إذا كان الفقهاء يرون في تكشُّف الفرد للآخرين إظهارا للمنكر، فيحرِّمونه على وجه العموم، ويوجبون تغييره بشتى السبل، فإن حكمهم على سعي الفرد في تكشُّف الآخرين هو عين حكمهم على السعي في إظهار المنكر، تحريما وتغييرا، نظرا لأن هذا السعي هو بمنزلة الإعانة على المعصية أو الدعوة إليها أو الدلالة عليها؛ وحكمُ الإعانة على المعصية أو الدعوة إليها أو الدلالة عليها كالحكم على مواقعتها [43]؛ إلا أن الظاهر أن وجه السعي في تكشّف الآخرين يتميز بأمرين قد لا يجتمعان في مجرد الدلالة على المعصية؛

(43) «التائب من الذنب كمن لا ذنب له».

فقد يدل على المعصية من لم يأتها ولا حتى أراد إتيانها، ولو أن إثم الدال عليها كإثم من يأتيها؛ وأحد هذين الأمرين اللذين يتميز بهما الساعي في تكشُّف الآخرين، أنه يقع في التكشف الذي يريد أن يرى الآخرين عليه، فيأثم بموجب تكشّفه؛ والأمر الثاني هو أنه يغريهم بتكشفه، فيتكشفون كما تكشَّف، فيأثم بموجب إغرائه لهم واتباعهم له.

ولنورد هنا بعض النصوص المؤسِّسة المتعلقة بـ«التعاون على الإثم» و«إشاعة الفاحشة» و«الأمر بالمنكر» و«الدعوة إلى الضلالة» التي استنبط منها الفقهاء أحكامهم وفتاويهم، وهي:

- «وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللهَ، إِنَّ اللهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ»(44).
- «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ»(45).
- «إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَاللهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لا تَعْلَمُونَ»(46).
- «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ، وَمَن يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ»(47).
- «أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ الْمُنكَرَ»(48).
- «الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُم مِّن بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ، وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُواْ اللهَ فَنَسِيَهُمْ، إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»(49).
- «لم تظهر الفاحشة في قوم حتى يعلنوا بها إلا فشا فيهم الطاعون والأوجاع التي

---

(44) **المائدة**، 2.

(45) **الأعراف**، 33.

(46) **النور**، 19.

(47) **النور**، 21.

(48) **العنكبوت**، 29.

(49) **التوبة**، 67.

لم تكن مضت في أسلافهم»[50].

- «ومن دعا إلى ضلالة، كان عليه من الإثم مثل آثام من تبعه، لا ينقص ذلك من آثامهم شيئا»[51].

والآن لنمضِ إلى توضيح بعض مسائل «التكشيف» التي يـُمكن استنباطها بالنظر الائتماني من هذه الآيات والأحاديث والتي تتعلق بجانبين اثنين هما: «السير التكشيفي» و«التعاون التكشيفي».

1.5. السير التكشيفي سير إبليسي

لقد ذكرنا أن سير المتكشف ليس إسراء، وإنما عبارة عن «سريان»؛ كما ذكرنا أن الـمُسري يترقى إلى أعلى ـ أو يعرُج، وأن «الساري»، على عكسه، يتسلَّل إلى أسفل أو قل «يتسفّل»؛ **وتسفُّلُه عبارة عن تَقلُّبٍ في ذات إبليس**، ذلك لأن المتكشف أخذ من إبليس صفتين أساسيتين من صفاته المحددة لـماهيته،

إحداهما: «**التحدي**؛ فكما أن إبليس لم يقنع بتعدّي الأمر الإلهي إليه، بل **تحدَّى الآمِر الأعلى ذاته**، على كمال معرفته بقدْر ألوهيته، فكذلك المتكشف لم يقنع بأن يتعدَّى واحدا أو أكثر من الحدود التي حدها الآمِر الأعلى، غفلةً منه أو نسيانا، بل **تـحدَّى نظَر الآمِر إليه**، على كمال معرفته بقدر الحياء منه؛

والصفة الثانية، **نزع اللباس**؛ فكما أن إبليس تعاطى نزع الألبسة عن آدم وحواء عليهما السلام وعن ذريتهما إلى قيام الساعة، فكذلك المتكشف يتعاطى نزع هذه الألبسة التي تستُر الإنسان، تكريما له؛ وقد تقلَّب تسفُّل المتكشف في أطوار ثلاثة:

1.1.5. التشبه بإبليس؛ ذلك أن المتكشِّف في هذا الطور الأول يتَّبع إبليس في خطواته، من غير اعتبار لعدواته الأصلية له، حتى كأنه لم يُحذَّر منها؛ فلما كان إبليس قد بدأ بخلع لباس الإنسان الأول، لكي تتبدَّى له سوأته، فقد قام المتكشِّف بخلع لباسه هو **ابتداءً**،

(50) سنن ابن ماجه.

(51) صحيح مسلم.

مبديا سوأته لغيره؛ ثم لـمَّا كان، في عمله هذا، يتشبه بإبليس، قد لزم أن ينزع لباسه عن نفسه، متصوِّرا أنه ينزعه عن غيره، وإلا لم يستقم له هذا التشبه على مقتضاه؛ لذلك، فكما أن إبليس نزع اللباس عن الآخَر ــ وهو «الإنسان» بالإضافة إليه ــ فكذلك ينبغي أن يكون المتكشف قد نزعَ هذا اللباس، في الحقيقة، عن الآخَر، لا عن الذات كما في الظاهر؛ ولا سبيل إلى ذلك إلا بأن يتصور أحدا من نفسه كأنه هو الآخَر؛ وحينها، تزدوج نفسه، متخذةً وجهين: الوجه الذي قام بفعل التكشف، والذي يقابل «طرف إبليس» أو قل «طرف الذات»؛ والوجه الذي وقع عليه هذا الفعل، والذي يقابل «طرف الإنسان» أو قل «طرف الآخَر»، فيلزم أن **المتكشف لغيره يصير إبليسَ نفسه**، إذ أنه يفعل بنفسه، باعتبارها آخَر، ما فعله إبليس بالآخَر؛ وبهذا، يكون المتكشف لغيره قريبا من إبليس قرب نفسه منه.

2.1.5. ملازمة إبليس؛ في هذا الطور الثاني من التسفُّل، ينسى المتكشف كليا أن إبليس عدو له، فيلازمه ملازمة الصاحب للصاحب، فقد أضحى له «**قرينا**»[52]؛ فلما كان إبليس قد توعَّد بأن يـمكُر بالإنسان أعظم المكر، حتى يجرّده من كل ألبسته، انتصارا لنفسه وإرضاء لكبريائها، فقد اتبعه المتكشف في خطوة «الانتصار للنفس»، فاتخذ من تكشُّفه للغير طريقا للتكشُّف لنفسه، إرضاء لكبريائها؛ وإذا أبدى المتكشف هذا التعلق بالنفس، مقتديا فيه بإبليس، فذلك لأن إبليس لم يَعد، بالنسبة إليه، مجرَّد قريب، بل عبارة عن «**قرين**»؛ و«القرين» غير «القريب»؛ إذ القريب قد لا يدوم قربه، ولا يَظهَر حبُّه، على حين أن القرين يدوم قربه، ويَظهر حبُّه؛ فالمتكشف لنفسه يقارن إبليس، حافظا لقربه منه ولـحبّه له؛ أما الحفظ لقربه منه، فيقوم، كما سلف، في كونه أضحى عبارة عن «آخَر» ينزع لباسه عن نفسه؛ وأما الحفظ لـحبّه له، فيقوم في كونه أضحى عبارة عن «أنا» يعشق نفسه؛ وعشقُه لنفسه، عُجبا وإعجابا، هو من عشق إبليس لنفسه، إباءً وتكبّرا.

يترتب على هذا أن مقارنة إبليس للمتكشف لنفسه لا تجعل منه مجرد إبليس لنفسه

(52) تدبر الآيتين الكريمتين: «وَمَن يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِينًا فَسَاء قَرِينًا»، النساء، 38؛ «وَمَن يَعْشُ عَن ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ»، الزخرف، 36.

شأن المتكشف لغيره، بل **تجعل نفسَه عبارة عن إبليس ملازم له**؛ وهكذا، تتردى علاقة المتكشف لذاته بإبليس من دَرَك «كونه إبليسا لنفسه» إلى دَرَك «كون نفسه إبليسا ملازما له»؛ ولا تخفى درجة السوء التي يزيد بها الدرك الثاني على الدرك الأول؛ ذلك أن المتكشف، متى عشق نفسه، صار مَـملوكا لها، فتُسخِّره لمزيد التكشف لغيره؛ أما إذا اكتفى بالتكشُّف لغيره، مُخرجا من نفسه «آخَر» ينزع عنه لباسه، فقد لا يعشِق هذا الآخَرَ الذي أخرجَ من نفسه.

3.1.5. موالاة إبليس؛ في هذا الطور الثالث من التسفّل، يعتقد المتكشف أن إبليس لا يسعى إلا في خيره، إذ لا يزال يزيّن له سوء عمله، حتى يراه حسنا، ويُحسّن له مرض نفسه، حتى يراه طهرا، فيحبه كما **يحب المولى وليَّه**؛ ولـمَّا كان مراد إبليس من تجريد الإنسان من ألبسته هو أن يصرفه عن عبادة ربه إلى عبادته، فقد اتبعه المتكشف في هذا التجريد من الألبسة، فاتخذ من تكشّفه لذاته وسيلة للوصول إلى تكشّف الآخَرين، قائما مقام **القدوة** لهم، كي يحتذوا حذوه في نزع ألبستهم كما نزع هو لباسه، متخذا إبليس قدوته؛ ولا يزال يتكشف لهم، حتى يراهم قد صاروا على خطاه؛ إذ يَشُقّ عليه، بل يُحزنه أن يرى الآخَرين غير متكشفين مِثْله لـمَا صار إليه من العشق لذاته؛ وإذا كان المتكشف يطلب لنفسه هذا الاقتداء، فذلك لأنَ إبليس، لم يَعُد بالنسبة إليه مجرد قرين، بل عبارة عن «ولي»[53]، والولي غير القرين؛ إذ القرين قد لا يدوم حبّه، ولا يَظهَر وفاؤه، على حين أن الولي يدوم حبّه، ويَظهُر وفاؤه؛ **فالمتكشِّف لنفسه المقتدَى به يوالي إبليس**، حافظا لحبه ووفائه له؛ أما الحفظ لـحبّه، فيتجلى، كما سبق، في كونه أصبح «أنا» يعشق نفسه؛ وأما حفظه لوفائه، فيتجلى في كونه نَصَّب نفسه قدوة للآخَرين نَصْب إبليس نفسَه قدوةً له، وذلك نصرةً لإبليس في تعبيده لهم؛ بل لا يزال يُصرّ على اقتدائهم به، حتى يتعبد، هو نفسه، لهذا الاقتداء؛ ولـمّا كان الاقتداء بتكشّفه لنفسه إنما هو من الاقتداء بإبليس،

(53) تدبر الآيات الكريمة: «وَمَن يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِّن دُونِ اللهَّ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرانًا مُّبِينًا، يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلاَّ غُرُورًا»، **النساء**، 120-119؛ «يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَن يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا»، **مريم**، 45؛ «تَاللهَّ لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَهُوَ وَلِيُّهُمُ الْيَوْمَ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»، **النحل**، 63.

فقد صار تعبُّده لهذا الاقتداء بالتكشُّف تعبدا للاقتداء بإبليس؛ والتعبد للاقتداء تعبّدٌ للمقتدَى به؛ فيلزم أن **المتكشف لنفسه يعبد إبليس عبادته لنفسه.**

يترتب على هذا أن اتخاذ المتكشف إبليسَ وليا لا تجعل منه مجرد «إبليسِ نفسِه» شأن المتكشف لغيره، ولا من نفسه مجرد «إبليسٍ ملازم له»، شأن المتكشف لنفسه، بل تجعل منه عبارة عن «**إبليسِ غيرِه**»؛ والحال أن ماهية إبليس هي أن يكون إبليسا للآخرين، فيلزم أن المتكشِّف **المقتدى به** ينزل رتبة إبليس، بل هو «إبليس **إنسي**» أو قل «إبليس في صورة إنسان» [54]؛ وهكذا، تتردى علاقة المتكشّف المقتدَى به من دَرَك «كون نفسِه إبليسا ملازما له» إلى درَك «كونه إبليسا لغيره»؛ ولا يخفى مقدار التسفّل الذي يزيد به الدرَك الثاني على الدرك الأول؛ ذلك أن المتكشف، متى اقتدى به غيرُه، صار مَملوكا لهذا الاقتداء، فيدعوه إلى مزيد العمل على تكشّف الآخرين، قائما بوظيفة إبليس؛ أما إذا اكتفى بعشق نفسه، مستزيدا من تكشفه للآخرين، فقد لا يهتمّ بأن يَقتدي به هؤلاء، منغلقا على أناه المعشوقة، ناهيك عن أن يمكر ليل نهار، كما يمكر إبليس، كي يتولوا، بأنفسهم، نزع ألبستهم الأخلاقية التي تَشْهد بأصالة مستوريتهم، وتحفظ كرامة إنسانيتهم.

2.5. التعاون التكشيفي تعاون إبليسي

معلوم أن التكشف تعامل بين طرفين: المتكشِّف والمتكشَّف له؛ والتعامل بينهما يوجب التعاون، والتعاون التكشفي تعاون يتبدَّى فيه بعضهم لبعض، مقتديا بعضهم ببعض، أي «**تعاون إبليسي**»؛ إذ أن المتكشف، كما اتضح، إنسان إبليسي، إن عملا أو نفسا أو ذاتا [55]؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يتخذ هذا التعاون صورا تضادّ الصور التي يتخذها التعاون غير التكشفي،؛ ونقف عند صورتين من صور التعاون التكشفي

(54) تدبر الآيات الكريمة: «وَإِذَا لَقُواْ الَّذِينَ آمَنُواْ قَالُواْ آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُواْ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُونَ»، **البقرة**، 14؛ «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا»، **الأنعام**، 112.

(55) ينبغي التفريق هنا بين «النفس» و«الذات».

تُضادّان صورتين من صور التعاون غير التكشفي، فإذا كان هذا التعاون الأخير يقوم على ركنين هما: «التصادق» و«التعارف»، فإن التعاون التكشفي يقوم على ضديهما، وهما: **«التماكر»** و**«التناكر»**.

وقليل من التأمل في هذين الضدين يقفُنا على خاصية أساسية للتعاون التكشفي، وهو أنه تعاون **مزودج**، بل تعاون **متناقض**؛ إذ يتوسل في إقامة ركنيه: «التماكر» و«التناكر»، بما يضادُّ التكشف، وهو «التستُّر»؛ فـ«التماكر» يوجب الاستتار، إذ أن «الماكِر» يُبطِن ضد ما يُظهِر؛ كما يوجبه «التناكر»، إذ أن المنكِر يُخفي ما يعرف؛ فدلَّ ذلك على أن المتكشف يقع في ما يسمى بـ«الإبطال الذاتي»، وهو نوع من الاستدلال الذي يناقض فيه المدعي نفسه بمجرّد إثباته لدعواه؛ فلننتقل إلى توضيح هاتين الصورتين للتعاون التكشفي.

1.2.5. التماكر التكشيفي؛ معلوم أن تقنيات الإعلام والاتصال دفعت الأفراد والجماعات من مختلف الآفاق إلى التعاون على التكشف بقوة، بل التنافس عليه، إن تكشُّفا جسميا أو تكشُّفا ذهنيا، منتظمين في مواقع مشتركة أو منتديات خاصة أو شبكات مخصوصة أو دوائر اتصالية مغلقة، فضلا عن الشاشات التلفزية التي تقيم للتكشف سلطانا في كل البيوت؛ ولما كان التكشُّف عملا إبليسيا بلا منازع، وجب أن يُفضي اشتراك الجماعة فيه إلى تكاثر أشكال التكشف وتضاعف أقداره، فتُشرَب بها القلوب، وتتكيف بها المسالك، بحيث يمكن أن نصف أفراد هذه الجماعة بكونهم **«جنودا للتكشف»**[56]؛ والمتكشف **«الجندي»** ليس هو المتكشف «غير الجندي»؛ إذ هذا الأخير قد لا يدافع عن التكشف، وقد لا يُدمن عليه، حتى الموت من أجل إبليس، بينما المتكشف الجندي يدافع عن التكشف ويدمن عليه، حتى الموت من أجل إبليس؛ فالمتكشف الجندي **يخدم** إبليس، مدافعا عن التكشف، ومُدمنا عليه، حتى يموت؛ أما عن دفاعه عن التكشف، فإنه يُؤمِّن للمتكشفين الأسباب التي يأخذون بها، والطرق التي يتبعونها في اقتداء بعضهم ببعض، نزعا لألبستهم؛ وأما عن الإدمان على التكشف، فإنه لا ينشغل إلا بطلب التحقق بالشاذ والطارئ من ألوان التكشف للذات أو للآخرين؛

(56) تدبر الآية الكريمة: «وَكَانَ فِي الْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلا يُصْلِحُونَ»، **النمل**، 48.

وأما الموت من أجل إبليس، فلو دار الأمر بين أن يُقلع عن التكشف ولو إقلاعا محدودا، وبين أن يَلقى مصير إبليس، لصار إلى تقديم لقاء مصير إبليس على الإقلاع عن تكشُّفه.

وما يجب الوقوف عنده هو، أن المتكشف الجندي، على الرغم من أنه يستميت من أجل التكشف، دفاعا عنه وإدمانا عليه، فإنه لا يفعل ذلك اختيارا وائتمانا، وإنما يفعله **ائتمارا ومكرا**؛ وبيان ذلك أن هذا المتكشف يجد نفسه مأمورا بأن يفعل ما فعل، لأن الأمر أحب إليه من الاختيار، إذ فيه مزيد التحقق بالجندية؛ فالأصل في الجندي أن يأتمر، لا أن يأمر؛ فيلزم **أن جنود التكشف لا يختارون، وإنما يُؤمَرون**؛ وهذا لا يعنى أن الأوامر تأتيهم من خارجهم، وإنما تأتي من داخلهم؛ إذ كل واحد منهم، لا يعمل بما يأمر به نفسه، فيكون اختيارا، وإنما يعمل بما يأمره به جندي غيره، فيكون هؤلاء «متآمِرين» فيما بينهم، لا مخيَّرين؛ وهكذا، يتخذ الأمر عند المتكشف الجندي صورة «التآمُر» بمعنى «تبادُل الأمر»؛ والحال أن التآمُر بهذا المعنى عبارة عن «**تَماكر**»، أي مكر بعضهم ببعض، ذلك أن كل أمر يصدُر إلى المتكشف الجندي يكون مكرا به، لأنه **أمر بالمنكر**، وكل **أمر بالمنكر هو مكر بالمؤتَمِر به**، ما دام أمرا إبليسيا، ولا أمان مع إبليس؛ ومعلوم أن «التآمر»، اصطلاحا، عبارة عن الإعداد **المتستَّر عليه** لإيذاء الآخرين، أي هو الإعداد الذي يمكر بهم، أو قل هو «تماكر»؛ فيلزم أن المعنى اللغوي لكلمة «التآمُر»، أي «تبادُل الأمر»، في حق جنود التكشف، يتطابق مع معناها الاصطلاحي، أى «الإعداد الخفي المؤذي للآخر»، فكلا المعنيين عبارة عن تماكر بين جنود التكشف[57].

مما تقدم ينتج أن مقام الجندية لا يجعل من المتكشف مجرد إبليسٍ للآخر شأن المتكشف المقتدَى به، بل يجعل منه «إبليسا يتلقى الأمر من إبليس مِثْله»؛ وهكذا، تتردى علاقة المتكشّف الجندي بإبليس من دَرَك «كونه إبليسا لغيره» إلى درك كونه «إبليسا مأمورا من إبليس مِثله»؛ ووجهُ التفاوت في التسفل بين الدرَكَين، هو أن المتكشف المأمور بخدمة إبليس، دفاعا عن التكشف وإدمانا عليه، ممكور به، إذ أن الأبالسة الأمثال لا يتآمنون فيما بينهم، وإنما يتماكرون، لأنهم، كما ذُكِر، لا يأمرون إلا بالمنكر؛ أما المتكشف

(57) تدبر الآية الكريمة: «وَمَكَرُوا مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا وَهُمْ لا يَشْعُرُونَ»، **النمل**، 50.

الذي يكتفي باقتداء الآخرين به، فلا يدعوه هذا الاقتداء إلى أن يخدمهم أو يصبح تحت إمرتهم، بحكم أن رتبته تعلو على رتبتهم؛ وبهذا، يكون المتكشِّف الجندي أكثر تسفُّلا من المتكشف المقتدَى به.

2.2.5. التناكر التكشيفي؛ عندما يصير التكشف في الجماعة عبارة عن تكشيف أفرادها بعضهم لبعض، يكون هؤلاء الأفراد عبارة عن «**رهط**»؛ و«الرهط» غير «القوم»؛ إذ الأصل في «القوم» هو أنه الجماعة التي يتعاهد أفرادها على الأمر بالمعروف، تقوية لصلة الاعتراف فيما بينهم، وتوليدا لأسباب التعارف بينهم وبين أقوام أخرى، بينما الأصل في «الرهط» هو أنه الجماعة التي يتعاهد أفرادها على الأمر بالمنكر بـما يُضعف صلة اعتراف بعضهم ببعض، ويقلّل حظوظ التعارف بينهم وبين الأرهاط الأخرى؛ وعلى أساس هذا التعريف، يـمكن أن نفرق بين مستويات ثلاثة من الارتباط الذي يمكن أن يدخل فيه الرهط التكشفي؛ ونسمي هذا الارتباط الرهطي بـ«**الارتهاط التكشفي**»، فلنوضح كيف أن كل مستوى من مستويات هذا الارتهاط يؤدى إلى «التناكر»، وهي: «الارتهاط التكشفي الداخلي» و«الارتهاط التكشفي البيْني» و«الارتهاط التكشفي الكلي».

1.2.2.5. تناكر الارتهاط التكشفي الداخلي؛ المراد بـ«الارتهاط التكشفي الداخلي» هو الارتباط الذي يجمع بين المتكشفين داخل الرَّهط الواحد؛ فلـمَّا كان كل فرد من أفراد هذا الرهط متكشفا تكشفا إبليسيا، كانت أوامر التكشف التي يتلقاها من أمثاله، وكذا أوامر التكشف التي يُلقي بها إليهم هي واسطته في إقامة التواصل معهم والارتباط بهم؛ ثم لـَمَّا كان كل أمر من أوامر التكشف، ملقًى كان أو متلقًى، أمرا بالمنكر، كان لا بد أن يضرَّ بهذا التواصل، وأن يكون هذا الضرر على قدر الضرر الذي يحمله هذا المنكر؛ فقد أشرنا إلى أن **كل أمر بالمنكر، بموجب كونه أمرا إبليسيا، يـمكر بالمأمور**؛ والمكر بالمأمور إيذاء له، وإيقاع الأذى به إنما هو تعبير عن عدم الاعتراف به، حتى ولو تظاهر الآمِر بأنه يعترف به من حيث إنه مِثْله؛ **فالأمثال الإبليسية يضرُّ بعضها بعضا بقدر ما يأمر بعضها بعضا**؛ أضف إلى ذلك أن حدَّ الـمنكَر هو أنه فعل لا يَعترِف به وحي منزَّل، ولا عقل مسدَّد، فكيف بـما ليس معترَفا به أصلا أن يكون وسيلة تُوصِّل إلى الاعتراف بالآخَر! فالوسيلة إلى المقصد الحسن، ينبغي أن تكون وسيلة حسنة؛ والمنكَر ليست وسيلة سيئة

فقط، بل هو أسوأ الوسائل التي يـُمكن أن يقع الالتجاء إليها.

وواضح أنه لا تواصل، ولا تعارف، مع عدم الاعتراف بالآخَر؛ فيتبيَّن أن أفراد الرهط التكشفي الداخلي لا يتواصلون فيما بينهم بقدر ما يتقاطعون من حيث لا يظنون، وأنهم لا يتعارفون بينهم بقدر ما يتناكرون من حيث لا يشعرون، حتى يغمرهم، في أجل من الآجال، طوفان عواقب هذا التقاطع والتناكر، فيهلكون.

2.2.2.5. تناكر الارتهاط التكشفي البيْني؛ المراد بـ«الارتهاط التكشفي البيني» هو الارتباط الذي يجمع بين رهطين تكشُّفيين على الأقل؛ والملاحظ أن ممارسة التكشف ليست واحدة عند جميع الأرهاط، بل تختلف الأرهاط فيما بينها باختلاف هذه الممارسة، شكلا وقدرا؛ فعلى سبيل المثال، هناك الرهط التكشفي الذي يأتمر بأوامر «التعري»، بحجة التناغم العفوي مع الطبيعة؛ وهناك الرهط التكشفي الذي يأتمر بأوامر الحرية الجنسية، بحجة التخلص من الأمراض النفسية الناتجة عن الكبت؛ وهناك الرهط التكشفي الذي يأتمر بأوامر الشذوذ الجنسي، بحجة تعدّد التوجهات الجنسية لدى الفرد؛ وعليه، فإذا كان الأبالسة في الارتهاط الداخلي أمثالا، فإنهم في الارتهاط البيني **أضدادا**؛ لذلك، كان هذا الارتهاط يتميز بـ«**التنازع على الآمِرية التكشفية**»، إذ كل واحد من الرهطين يريد أن يستأثر بها، مُلْقيا إلى الرهط الآخَر بأوامر التكشف، غير متلقّ لها، إلا أن يتظاهر بتلقّي بعضها، حتى يتمكن من أن يُلقي إلى الآخَر بأقصى ما يـُمكِن من الأوامر التكشفية، مستتبعا له؛ وكلما كان الرهط أكثر تغلغلا في التكشف، كان أحرص على الإلقاء بأوامره إلى غيره، منتزِعا منه الآمِرية، لتحقُّقه بـمزيد الإبليسية.

وظاهر أنه لا تواصل مع الاستتباع، إذ التواصل يواجب التساوي؛ ولا تعارف مع التنازع، إذ التعارف يوجب التسالم؛ فيتضح أن أطراف الارتهاط التكشفي البيني تتدابر ولو تظاهرت بإقبال بعضها على بعض، وتتناكر ولو تظاهرت بمعرفة بعضها لبعض.

3.2.2.5. تناكر الارتهاط التكشُّفي الكلي؛ المراد بـ«الارتهاط التكشفي الكلي» هو الارتباط الذي يجمع بين كل الأرهاط التكشفية؛ والملاحَظ أنه لا وجود لرهط تكشفي عظيم يشمل كل الأرهاط التكشفية المختلفة، بحيث تزول فيه كل التنازعات بينها،

ويصير جميع أفراده أمثالا يأمرون بقدر ما يأتمرون؛ وعلى الرغم من عدم وجود هذا الرهط الجامع، فهناك أوامر تكشفية تبدو وكأنها تصدُر من فوق الأرهاط، لا من بينها، فتتلقفها هذه الأرهاط جميعا، على اختلاف بينها في طريقة الالتزام بها؛ ولهذه الأوامر التكشفية الكلية ميزات ثلاث: **إحداها** أنها لا تنفك تدفع إلى مزيد التكشف، بحيث يكون الأمر التكشقي اللاحق أفحش من الأمر التكشفي السابق؛ **والثانية**، أنها لا تفتأ تزداد تأثيرا في الأرهاط واستحواذا عليها، حتى إن بعضَها يتعلق بها تعلُّقَ الذى ألقى بها إلى الأرهاط الأخرى؛ **والثالثة**، أنها تُبقي على النزاعات والاختلافات بين الأرهاط، بل تَـحرِص على إذكائها، في ذات الوقت الذي يُلجأ إليها، فرارا من الخصومات، ومن أوامر الأرهاط العدوّة.

ولئن كانت هذه الأوامر التكشفية التي تخترِق كل الأرهاط لا يُرَى الآمِر بها، ولا يُعرَف محلُّه، يبقى من اللازم أن نقدِّر أن لها آمِرا حيث لا نراه، وأن لها محلا حيث لا نعرفه، فلا أمر بغير آمِر، ولا آمِر بغير محلّ يأمر منه؛ فإذن **لا بد أن يكون هناك آمِر تكشُّفي أعلى**، أي آمِر، من جهة، يُلزم جميع الأرهاط بأوامره، مستحوذا عليها، متصرفا بها؛ ومن جهة ثانية، لا يتلقى أي أمر من أى رهط، كائنا ما كان، ولو بلغ مقدار تكشُّفه ما بلغ، واتسع نطاق أوامره ما اتسع؛ فهذا الآمِر التكشفي الأعلى أجدر بأن ينفذ إلى كل الأرهاط ولا تنفذ إليه، لا منفردة، ولا مجتمعة؛ ولـما تقرَّر أن أفراد هذه الأرهاط عبارة عن أبالسة، إن أمثالا أو أضدادا، وجب أن يكون هذا الآمِر التكشفي الأعلى الذي استولى عليها جميعا إبليسا أكبر، بل أن يكون هو «**إبليس الأبالسة**» الذي يراها ولا تراه، ويأمرها ولا تأمره، ويـمكر بها ولا تـَمْكر به.

وبيـِّنٌ أنه لا تواصل مع إلقاء الأوامر من جانب واحد، ولا تعارف مع حصول الرؤية من جانب واحد؛ فيتبيَّن أن طرفي الارتهاط التكشفي الكلي، وهما: «الأرهاط المتكشفة» و«الآمِرُ المتخفِّي»، متدابران غاية التدابر، متناكران غاية التناكر ولو أنهما يشتركان في الصفة الإبليسية الظـاهرة، لأن إبليس الأكبر ليس كمثله إبليس، استكبارا على أخص

الموجودات، وأمْرا بأشنع المنكرات، وإبداءً لأخفى السوءات[58]؛ فالاشتراك بينهما في ظاهر الاسم، والتباين في حقيقة الذات.

- مجمل الكلام في هذا الفصل أن إخراج الإنسان المعاصر من حالة الخيانة إلى حالة الأمانة يستلزم التصدي لآفة «التكشف» التي هي أحد التحديات الأخلاقية الكبرى التي تواجه الإنسانية في الوقت الحاضر؛ وقد ذكرنا لها خصائص خمس، وهي: «إبداء الكل» و«إبداء الباطن» و«حب الوجود» و«حب الذات» و«استهواء الآخَر»؛ واتضح أن أحكام الفقيه الائتماري، وإن بدت في بعض هذه الخصائص جازمة كما في تحريم التبرج والمجاهرة وذم العجب، فإنها، في بعضها الآخر، تتأرجح بين التحريم والتجويز والعفو لاعتبارات مختلفة كما في حب الدنيا وطلب الشهرة؛ واتضح كذلك أن هذه الأحكام لا تؤثر في المتكشف إلا بالقدر التي تؤثر فيه الأوامر المجردة التي يَعْتَقِد أن الوقائع قد تجاوزتها، فضلا عن كونها لم تأخذ بعين الاعتبار معاني أساسية ارتبطت بالتكشف مثل «نزع اللباس» و«تَـحدّي الخالق» و«التخلق بأخلاق إبليس» و«الارتهاط»؛ فدل ذلك على أن «الفقه الائتماري» لا يتوصَّل إلى نقل الإنسان المعاصر من الحالة الاختيانية إلى الحالة الائتمانية.

(58) تدبر الآية الكريمة: «وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الأَمْرُ: إِنَّ اللهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الحَقِّ، وَوَعَدتُّكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ، وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلاَّ أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي، فَلاَ تَلُومُونِي، وَلُومُواْ أَنفُسَكُم، مَّا أَنَاْ بِمُصْرِخِكُمْ، وَمَا أَنتُمْ بِمُصْرِخِيَّ، إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِن قَبْلُ، إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»، إبراهيم، 22.

الفصل التاسع

الفقه الائتماني وآفة التكشف

إذا كان المتفرِّج هو الصورة التي اتخذها «الناظر» في «مجتمع الشاشة»، فإن المتكشف هو الصورة التي اتخذها «المنظور إليه» في هذا المجتمع؛ ومع أن كلا من الناظر والمنظور رفع عنه لباس الحياء، فإنهما يختلفان في كيفية هذا الرفع؛ إذ الكيفية التى يتَّبعها بها المتفرج هي أن يتعدّى حدود هذه القيمة، غير مكترث بعواقب هذا التعدي أو غير متصوّر أن تكون له أية عواقب؛ بل قد لا يُحصّل الشعور بأنه يتعداها كأنها انمحت من أفقه، باعتبارها قيمةً تُنظّم العلاقات الأخلاقية بينه وبين الآخرين.

أما الكيفية التي يتّبعها المتكشف في رفع لباس الحياء، فهي تتجاوز «التعدي» إلى «**التحدي**»؛ إذ يعلم يقينا أن الحياء قيمة يرغَب فيها الناس، تخليقا للتعامل بينهم؛ لكنه ينتهكها، رافضا لها، لا رفض الشيء الموجود فحسب، بل رفض الشيء المطلوب، حتى إنه لو وُجد بين أظهرنا من لا يعيرونها كبير اهتمام، لسعى إلى إقناعهم بأهميتها، حتى إذا اقتنعوا بها، عمد إلى خرقها؛ وإلا تركهم إلى غيرهم ممن يتعاملون بها بصورة أو أخرى، حتى يتكشف أمامهم، مستمتعا بالصدمة التي يُحدثها لهم، أو متطلعا إلى أن يأتوا ما أتى من التكشف، حتى يرى منهم ما رأوا منه أو أكثر مما رأوا.

فيتبيـَّن أن غرَض المتكشف ليس التفرد بتحدّي الحياء، بل السعي إلى أن يُشرك الآخرين فيه؛ فيتكشفوا كما تكشّف، لا تودُّدا إليهم، وإنما زيادة في تحدّيه لهذه القيمة، كأنه يتحداها في كل واحد منهم، جاعلا من منظورية الآخَرين امتدادا لمنظوريته؛ من ثَمَّ، فاق حرص المتكشّف على «المنظورية» حرص المتفرج على «الناظرية»؛ إذ المتفرج يخلو بتفرجه، مكتفيا بتعدِّي الحياء، بينما المتكشف لا وجود له بغير منظورية يتحدَّى بها

الحياء، بل إن وجوده يتمكَّن بقدر ما تـمتدّ منظوريته المتحدية لهذا الخُلُق.

1. منازعة المتكشف للإله في اسم «الشهيد»

متى ازددنا تأملا في صفة التحدي لهذه المنظورية، وجدنا أن المتكشف يقصد أن تكون هذه المنظورية التي تتجاوز ذاته إلى غيره، لا مجرد منظورية مـمتدة، بل **منظورية معترَف بها** كما يُعترَف بالحياء، بل يَقصِد أن تكون هذه «المنظورية المعترَف بها» بديلا من «مستورية الحياء»، ما دام يرى فيها قانونا جديدا يقضي بالتكشف بديلا من القانون القديم الذي يقضي بالتستر؛ من هنا دلّ تـحدِّيه على أنه لا يطلب مطلق المنظورية، وإنما يطلُب **الاعتراف بهذه المنظورية**؛ والفرق بين «المنظورية المعترف بها» و«المنظورية غير المعترف بها» أن المنظورية الثانية قد يُعلَم حصولُها، ويُخبَر بها من لم يَحضرها أو يشترك فيها، سواء سلَّم بها أو لم يسلِّم؛ وقد أشرنا إلى أن مَن يَحضُر المنظورية، من وجهة نظر المتكشف نفسه، مشارك فيها، لأنها منظورية مـُمتدة، بينما المنظورية المعترَف بها تشترط التسليم بها على من حضرها وساهم فيها، وأيضا على من غاب عنها وسمع بها؛ وقد أشرنا إلى أنها بمثابة تشريع جديد للنظر يَحُلُّ محلَّ التشريع القديم.

وإذ عرفتَ هذا، فاعلمْ أن المتكشف، بتحدّيه وتـمدُّده وتشريعه، يتخطى حدود الإنسان؛ إذ يريد أن يبارز الحيي الأعلى مبارزة الـمِثْل للمِثل، وأن يوجد في الآخرين كما يوجد في نفسه، وأن يعيد التشريع بخلاف ما بدأ أول مرة؛ وهذا يعنى أن **المتكشف يتخذ إلهه نفسَه**؛ ومن يتخذ إلهه نفسه، فقد ازدوج بأول من سعى في تكشّف الإنسان، ألا هو **«إبليس»!** فيريد أن يُعبَد كما يُعبد، تحديا للمعبود الأعلى سبحانه وتعالى؛ وهكذا، فإن المتكشف يتجرَّد من إنسانيته، هاويا إلى درك «الإبليسية»؛ ومعلوم أنه لا منازعة للمعبود الأعلى أشنع من منازعة إبليس له، إذ تكبّر على مقام الحق، وتوعّد بالتكشف الخَلْقَ.

وإذا نحن أمعنا النظر في هذا المقام الإبليسي الخاص الذي ينتقل إليه المتكشِّف، ظهر أن المتكشِّف ينشُد المنظورية التي تنقض الميثاقين الملكوتيين: «ميثاق الإشهاد» و«ميثاق الائتمان»؛ ويـتجلى نقضها للميثاق الأول في كونها تطلب لنفسها **«الإقرار المشهود»** الذي أخذه الحق سبحانه وتعالى من ذريات بني آدم؛ كما يتجلى نقضها للميثاق الثاني في كونها

تُزيل الألبسة التي تستُر العورات، أي تـُجرّد الإنسان من القيم الأخلاقية التي ائتُمن عليها، أو قل إنها تنزع عنه «**لباس الأمانة**».

ولـمّا سار المتكشف على خطوات إبليس الذي نازع ربه وعادى خلقه، جاعلا منه وليا ونصيرا، فقد نازع، هو بدوره، ربه في اسم عظيم من أسمائه الحسنى، وهو اسم «**الشَّهيد**» كما نازعه المتفرج في اسمه «المصوِّر»؛ ولمزيد التوضيح لهذه المنازعة، لنتوسع قليلا في خصوصية هذا الاسم.

لقد جاء اسم «الشهيد» على صيغة «فعيل»؛ وتُستعمَل هذه الصيغة للمبالغة من «فاعِل» كما تُستعمَل بمعنى «مفعول»؛ وقد اختار الجمهور أن يحمل اسم «الشهيد» على معنى المبالغة من «الشاهد»، بناء على الآيات الكثيرة التي تدل على هذا المعنى والتي سبقت الإشارة إليها في الكتاب الأول، وقياسا على أسماء حسنى أخرى ورَدت بهذا الصيغة مثل «العليم» و«والبصير» و«السميع»، وجعله دالا على معنيين أساسيين هما: «الـمُشاهِد لكل شيء» و«الشاهد على كل شيء».

وقد يضع النظر الائتماني قاعدة مخصوصة في تأويل النصوص المؤسِّسة تقول:

- «الأصل في كل لفظ يَرِد في النص المؤسِّس جوازُ تأويله بكل الوجوه التي يُستعمَل فيها، إلا أن يثبُت بالدليل خلاف ذلك».

وهذا، بناء على أن الحق سبحانه لا تغيب عنه وجوه دلالة الكلمات، فذِكرُه، تعالى، لأية كلمة يوجب أن يكون قد دلَّ بها على كل وجه يصح أن تدل عليه؛ فينبغي أن لا نكتفي في تفسير اسم «الشهيد» بالمدلول الأول لصيغته، أي «الشاهد»، بل كذلك يتوجَّب أن نأخذ فيه بالمدلول الثاني لهذه الصيغة، أي «**المشهود**»؛ ونقف عند وجهين من وجوه دلالته، وهما: «الـمُشاهَد» و«المشهود به».

1.1. المشهود بمعنى «المُشاهَد»

لئن كانت هذه القاعدة التأويلية تستند إلى أدلة تُسوّغ العمل بها، فلا يقتصر عليها النظر الائتماني، بل يضيف إليها القاعدة الأخلاقية التالية، وهي:

● «الأصل في الإنسان أن يَطلب دوام الترقي بأخلاقه، موسِّعا آفاق الاستبصار لروحه».

وإذا نحن اتبعنا القاعدتين في تأويل اسم «الشهيد»، جاز لنا أن نستنتج أن الحق سبحانه ليس شاهدا فحسب، بل هو أيضا «**مشهود**»، أي يتصف بـ«**المَشهودية**» كما يتصف بـ«**الشاهدية**»، ولنسمها بـ«**المشهودية الإدراكية**»؛ ولقد عرفتَ أن الشاهدية الإلهية أصلا من أصول النظر الائتماني من جهة أن الشاهد الأعلى، سبحانه، هو واسطة الإنسان إلى نفسه وعمله.

يترتب على هذا الأصل الثاني أن الإنسان لا يستقيم له تمام إدراك نفسه، ولا كمال إتيان عمله، ما لم يوف بمقتضى هذه الواسطة، **فيسبِق نظره إليها** قبل أن يَشرَع في إدراك نفسه أو إتيان عمله، بل ينبغي أن يبقى هذا النظر ملازما له، حتى يفرُغ من هذا الإدراك أو هذا العمل؛ فهذا النظر السابق يوجب أن تكون هذه الواسطة العليا **مشهودة** للإنسان، وهو يُدرك نفسه أو يأتي عمله، على أن هذه «المشهودية» قد تنطوي على خفاء يزيد عن خفاء «الشاهدية»؛ فيصح أن نعتبر «المشهودية» واحدا من الكمالات التي يتصف بها الحق سبحانه كما يتصف بالشاهدية، حتى ولو لم يكن هناك شاهدٌ سواه يشهده؛ إذ حسبنا أنه **مشهود لنفسه، إذ هو** «**الشاهد المشهود**»؛ لذلك، جعل النظر الائتماني من «المشهودية الإلهية»، هي الأخرى، مبدأ من مبادئه مَثَلها مَثل «الشاهدية الإلهية»؛ ورب معترض يقول:

● «لا أسلِّم بأن الإله مشهود للإنسان»، متخذا من الآية الكريمة: «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار»، سندا لاعتراضه.

والجواب عن هذا الاعتراض يكون من الأوجه الآتية:

أ. أن «شهود» الإله هنا لا يفيد مطلقا أن يكون مدرَكا بعين البصر، لأن هذه العين الحسية لا تُدرِك إلا الأجسام المادية، وتعالى الحق عن أن يكون جسما متحيزا؛ ثم لأنها عين نفسية، لا تتعامل مع الـمُدرَكات إلا بإضافتها إلى الذات الـمُدرِكة، وتعالى الحق عن أن تكون ذاتُه الباقية مضافة إلى ذات فانية.

ب. أن الإنسان، متى كانت روحه حية بالمعنى الملكوتي، حصَّل **البصيرة**، وهي عينه الباطنة التي يرى بها ما يستحيل أن تراه عينه الظاهرة التي هي البصر؛ إذ رؤية البصيرة ليست من جنس رؤية البصر، ولا ما تراه من جنس ما يراه؛ فقد تكون الرؤية الأولى شعورا وجدانيا يغمر الباطن، بينما الرؤية الثانية عمل خارجي تقوم به الحاسة؛ كما قد يكون المرئي الأول معنى من المعاني الروحية، بينما المرئي الثاني مُدرك من المُدركات الحسية.

ج. أن الآفاق الاستبصارية للروح تختلف باختلاف الأطوار التخلُّقية التي يمرّ بها الفرد، فضلا عن اختلافها باختلاف الناس؛ فعلى قدْر تخلُّق الفرد، يكون استبصاره، حتى إن الفرد الواحد، متى اتسع أفقه الاستبصاري، قد يُنكِر سابق استبصاره؛ ثم إن اختلاف الناس في الاستبصار قد يتعدى الاختلاف في أقداره إلى الاختلاف في أشكاله، نظرا لأن مبصَراتهم الروحية ليست متناهية كالمرئيات الحسية، وإنما لا متناهية، وما لا يتناهى لا تنحد أقداره، ولا تنعدُّ أشكاله.

د. أنه يجوز أن يُحمَل القول: «الإله مشهود للإنسان» على معان عدة، منها:

- «أن الإنسان يُعلِّق روحه بربه بما يُوسِّع آفاقه الاستبصارية، بحيث يشهده في كل شيء، إيجادا له وإمدادا».
- «أن يقينه بربه بلغ يقين من يرى الشيء بعينه أو أكثر من ذلك».
- «أنه يعبد ربه عبادة من يراه أو كمن يراه».

أو يُحمَل على غيرها من دقيق المعاني التي تكون مراتبها على مقادير إخلاص الإنسان في تعلُّقه بربه؛ فإذا قيل «شهد الإنسان ربه»، فالمراد، إذن، هو أن شُغله بربه استولى عليه، حتى إنه لا يرى ببصيرته شيئا سواه، حتى ولو أطلق بَصَره للأشياء؛ فيتبين أن **«مشهودية» الإله، بالإضافة إلى الإنسان، ليست إلا غلبة البصيرة على البصر، حتى لا بَصر**؛ ولا غلبة لها إلا أن يكون الإله، جلَّ حلاله، هو مُبصَرها الأعلى في كل شيء مُبصَر، معنويا كان أو ماديا.

2.1. المشهود بمعنى «المشهود به»

معلوم أن المفعول المتعدي بالحروف قد يُخفَّف في الاستعمال، فيُذكَر بدونها، ويفيد ما يفيد متصلا بها؛ وواضح أن المقصود بهذه «المشهودية» هو الالتزام الاعتقادي الذي ترتّب على ميثاق الإشهاد، وهو الإقرار بربوبية الخالق، كما دلّت عليها أسماؤه الحسنى أو، إيجازا، هو «الإقرار بالأسماء الحسنى»، فلنسمها بـ«**المشهودية الإقرارية**»؛ ومما مضى، يظهر أن المتكشف يطمع في أن يحقّق لنفسه منظورية لا يشهد عليها الآخرون فحسب، بل أيضا **يشهدون بها** كما تقع الشهادة بالربوبية، وإيضاح ذلك من الوجوه الآتية:

أ. أن «الشهادة بالمنظورية» تُلزم بما لا تُلزِم به «الشهادة على المنظورية»؛ ذلك أن من يشهد على منظورية المتكشف، ولو أنه شهدها أو عَلم بها، لا يَلزَمُه إلا أداء هذه الشهادة بحقها؛ وحتى ولو أسهم في هذه المنظورية، موّسعا نطاقها، فإن هذا الإسهام لا يوجب عليه أكثر مما توجب عليه مشاهدتها؛ أما **الشهادة بمنظورية المتكشف**، فلا تكتفي بإقرار المتكشف عليها، باعتبارها واقعا لا يرتفع أو حقيقة لا تندفع، بل تُلزِم أصحابها بخدمة هذه المنظورية، قياما بحقوقها، وامتثالا لأوامرها.

ب. أن «الشهادة بالمنظورية» تورّث المتكشِّف رتبة الشهادة على الآخَرين؛ فإذا كان، وهو لا يزال يختبر قدرته على التكشف، يسأل الآخَرين مشاركتهم في منظوريته، عونا له على التمكن فيها، فقد أضحى الآن يحق له بأن يطالبهم بالنهوض بمنظوريات تـُميّزهم، سالكين طرقا خاصة في التحقق بوصف «المنظورية» والتنافس على الالتزام بمقتضاه؛ إذ بقدر ما تتعدّد هذه المنظوريات الخاصة، تتسع دائرة الشهادة بمنظوريته العامة، وهو لا يروم إلا أن يَدين له الآخرون، ناظرين، وهم يشاركونه عام منظوريته، ومنظورين، وهم ينشؤون خاصّ منظورياتهم، متخذين المنظورية دينا لهم.

ج. أن الشهادة على الآخَرين تورّث المتكشّف رتبة الشاهدية؛ فلما بات من حق المتكشف أن يشهد على منظوريات الآخَرين، **بموجب شهادتهم بمنظوريته**، فقد جمع إلى منظوريته التي بها وجوده «**ناظريةً**» يكون بها نفوذه، حاكمةً على منظورياتهم؛ إذ يصير يشهد منهم ما لا يشهدون منه، وما لا يشهدون من أنفسهم؛ وحتى ما يشهدون من

أنفسهم، فإنه يَشهدُه بغير ما يشهدون، فيفصل بينهم على غير مقتضى ما يظنون؛ وليس هذا فقط، بل كذلك يُخرِجه عامٌّ مشاهدته لهم، وهم يتكشفون فيما بينهم، إلى خاصّ مشاهدته لنفسه، متكشّفا فيما بينه وبينها، فيشهد منها ما لم يكن يشهد، ويشهد عليها بما لم يكن يشهد، مقرّرا أن منظوريته طريقة في الوجود لا تضاهَى، وأنها أحق من سواها بأن يتعبَّد بها.

بناء على ما تقدم، يتضح أن منظورية المتكشف قد تُحمَل على معنيين مختلفين هما: **«مشهودية المتكشف»** و**«المشهودية بالمتكّشف»**؛ ولـما كان المتكشف ينازع الشاهد الأعلى في اسمه «الشهيد»، احتمل أن ينازعه في كلا المعنيين أو في أحدهما؛ لكن هذا الاحتمال يزول متى رجعنا إلى مسلمته التي تقول بأنه لا وجود إلا في الظهور؛ فمادام الشاهد الأعلى لا يظهر لبصره، فهو، لا محالة، يستنتج أنه غير موجود أصلا، وإلا فلا أقل من أن وجوده ليس أظهر من وجوده، فتغنيه غلبة ظهوره عن منازعته؛ وحينئذ، لا يبقى إلا الاحتمال الثاني وهو أن ينازعه في كونه «مشهودا به»، أو قل في «المشهودية به»، لأن هذه المشهودية قد توجد حيث لا وجود للمشهود به، لأن أصلها ليس الوجود، وإنما **الاعتقاد في هذا الوجود**؛ لذا، فحتى لو لم يكن المتكشف يعتقد وجود الشاهد الأعلى، فإنه يبقى على منازعته إياه في اسمه «الشهيد» لرسوخ الاعتقاد بوجوده.

إذا تقرر أن المتكشف ينازع الشاهد الأعلى في صفة «المشهودية به» التي يدل عليها اسمه: «الشهيد»، لا في صفة «المشهودية»، فاعْلمْ أن تخليص المتكشف من هذه المنازعة النفسية لا يكون إلا من الجهة التي لا ينازع فيها الشاهد الأعلى، وهي بالذات «المشهودية»؛ فقد يكون الإنسان شهيدا بمعنى: «مشهودا» كما يكون الإله شهيدا بمعنى: «مشهودا»؛ وعليه، فكما أن الفقيه الائتماني استطاع، بفضل الصلات العملية والحضورية والوجدانية التي يقيمها مع جليسه، أن يُخرج الناظر من وصف «التفرج»، على ما وضحناه في موضعه، إلى وصف «المشاهدة» الذي استعاد به حياءَه، فكذلك يستطيع أن يُخرج المتكشّف من وصف «المنظور المشهود به» إلى وصف «المشهود» الذي يسترجع به حياءَه؛ وكما أن المتفرج يصير مشاهِدا حقا عندما يترك منازعة الإله في اسم «المصوِّر» من أسمائه الحسنى، ويتّخذ هذا الاسم واسطته في النظر إلى الصور، فكذلك المتكشف يصير

«مشهودا حقا» عندما يترك منازعة الإله في اسم الشهيد، ويتخذ من هذا الاسم الإلهي واسطته في منظوريته.

وحتى نوضح بعض معالم الطريقة التي يتبعها الفقيه الائتماني في التعامل مع المتكشف، إخراجا له من منازعة نفسه للشهيد الأعلى، لننظر كيف تتجلى هذه المعالم في التصدي للصفات الخمس التي حددناها للتكشف، وهي: «إبداء الكل» و«إبداء الباطن» و«حب الوجود» و«حب الذات» و«استهواء الآخَر»؛ فما لم ينسلخ المتكشف من هذه الصفات، فليس له من سبيل إلى الكف عن منازعة الشهيد الأعلى، وبالتالي لا يتحقَّق له الانتقال إلى رتبة «المشهود» التي هي رتبة يزينها خُلُق الحياء.

2. الفقه الائتماني وإبداء الكل

لقد بَلغ تعلّق الإنسان المعاصر بالتكشف درجة أن صار يدعو إلى إظهار كل شيء، وأن يشترك الجميعُ في هذا الإظهار، متحدِّيا خُلق الحياء الذي تتفرّع عليه باقي الأخلاق.

فإذا وفد المتكشف على مجلس هذا المربي، فليس حبا في ترك الخُلطة، ولا ميلا إلى العزلة، وإنما رغبة في إيجاد الـخُلْطة حيث لا تكون، وصرْفا عن العزلة حيث تكون، لأن داعي التكشف لا ينفك يحمله على أن يتحدى الآخَرين بتكشُّفه، ولا آخرين إلا مع الخلطة؛ فيلزم أن القصد من مجيئه إلى هذا المجلس إنما هو تحدي انشغال كل فرد فيه **بكشف عيوبه لنفسه**، لا بكشف عيوبه للآخرين، فضلا عن الانشغال بكشف عيوب الآخرين أنفسهم.

وما أن تناهى إلى سمعه أن الجلساء منشغلون باكتشاف عيوبهم، حتى وقع في ظنه أنهم يتكشفون بعضهم لبعض، متأسفا على اقتصارهم على عيوبهم بدل أن يكشفوا كل شيء منهم، معايب كانت أو محاسن، لكي تكتمل الشفافية بينهم وتتحقق الأصالة فيهم، وربما حدثته نفسه بأن ينصحهم؛ غير أن ما رآه من إصرارهم على اكتشاف عيوبهم، أثار عَجَبه؛ إذ المراد بالتكشف هو البروز، ولا بروز بغير المحامد والمآثر، فكيف بهؤلاء يفضحون عيوبهم التي تضرُّ، يقينا، بسمعتهم لو انتشرت هذه العيوب خارجهم؛ إلا

أن ما لاحظه من علامات الاحترام والتوقير التي يبديها بعضهم لبعض لا تشي بأنهم يتكاشفون عيوبَهم فيما بينهم، فقلّ تعجّبه، متجها إلى طلب خصوصية تكشفهم وسببيته، فتجاذبت ذِهنَه فرضيات مختلفة.

فقد يكون كشفهم غير تكشّفه: لِـمَ لا يكون تعرُّفا إلى ذواتهم، لا تعريف الآخرين بأنفسهم! وقد تكون عيوبهم غير ما يَعُدّه الجمهور عيوبا: لِـمَ لا تكون فضائلَ عند غيرهم! وحتى إذا كانت عيوبا، فقد لا يكون المراد بها بثها في الآخرين والاشتهار بها، وإنما إزالتها من أنفسهم، حتى يدفعوا أذاها عنهم؛ وقد يكون تردّدهم على هذا المجلس ليس اعتزالا للناس، ولا فرارا من المخالطة، وإنما تفرُّغا لعلاج أنفسهم مـما ظهر لهم من عيوبهم كما يتفرغ المريض لعلاج أمراضه، معتزلا في واحدة من المصحَّات، حتى إذا عادوا إلى معاشرة عموم الناس، كانوا أنفع لهم وأحفظَ لأنفسهم كما يكون الذي شُفِي من مرضه أقدر َعلى تحمُّل سابق مسؤولياته؛ فلو أن واحدة من هذه الفرضيات ثبتت صحتها، لسُقِط في يده وخاب سعيه، إذ كان يريد أن يتكشف لهم بغير قيد، بل أن يستهتر بانقطاعهم، بحكم أن العصر يوجب الكشف غير المحدود، حتى لـخاصّ انقطاعهم، تفرُّغا لاكتشاف عيوبهم.

فلا يزال يستعرض هذه الفرضيات الواحدة تلو الأخرى، تارة مشكِّكا فيها وتارة مؤكِّدا لها، حتى قرع سمعه قول بعض الجلساء:

- «ما من أحدٍ إلا وقد تُنسيه عيوبُه نفسَه».

فنزل عليه هذا القول نزول الصيحة التي تنزع النائم من نومه؛ فيا تُرى هل تكون له عيوب مثلما لهم عيوبهم؟ وهل تكون قد أنْستْه نفسَه كما أنْسَت بعضَهم نفوسَهم؟ وما هذه العيوب التي تَقدِر على أن تُنسَيه نفسه، وهو لا يذكر شيئا كذِكره لنفسه؟ فهل يكون مرادهم بالنسيان هو عين مراد الجمهور به أو غيره؟ وهل تكون ماهية النفس عندهم هي ماهيتها عنده أو غيرها؟ الظاهر أن هؤلاء يعقلون الأشياء بغير ما يعقلها باقي الناس، وإلا ما كانت تشغلهم عيوبهم إلى هذ الحد! بل يبدو أنهم يعقلونها بضد ما يعقلها، حتى كأن نسيانهم تذكُّر ٌوتذكُّر غيرِهم نسيان، وكأن تَعاهُدَهم لأنفسهم يوجب عليهم ما لا

يوجبه تَعاهُد سواهم لأنفسهم.

لكن صريح التعارض بين مسلكه في مطلق التكشف ومسلك هؤلاء في استكشاف عيوبهم، أذكى شهوة التكشف فيه، فحملته على أن يسألهم عن هذه العيوب، حتى يتحدث لهم عن عيوبه ولو لم يتحدثوا له عن عيوبهم، ظنا منه أنه يكون أصدق منهم مع نفسه، وأدل منهم على حقيقته؛ فمن يَقدر على كشف معايبه لغيره، فهو بأن يكشف سواها أقدر، بل هو في حكم من كشف كل شيء عن نفسه؛ ولكَمْ كانت صدمته كبيرة حين تلقَّى الجواب من أحدهم، إذ قال له:

• «ما لي وعيوب الآخرين، حسبي عيوبي، وغفلتي عنها عيب أكبر! ألا تعلم أن عيب العيوب أن تطّلع على عيب أخيك، وتنسى عيوبك!».

إذ تبيَّن الآن بما لا مزيد عليه أن تكشُّفَه لا اعتبار له عند هؤلاء؛ فإذا كان مجرَّد الاطلاع على عيوب الآخرين، عندهم، أكبرَ الآفات، فما الظن بـ«شهوة التكشف» التي تثير، لدى الآخرين، «شهوة النظر» إلى هذه العيوب وإلى مِثْلها من الأسرار الخاصة! فكيف إذن استطاع هؤلاء أن ينتزعوا شهوة التكشف من أنفسهم كما انتزعوا منها شهوة النظر؟

فإذا هو في ذهوله يتحيَّل كيف يخرج منه، إذ دخل عليهم إمامهم المربى لهم؛ فلم يزدد إلا ذهولا، إذ هيبة منظَره أنْسَته، على الفور، صدمةَ الجواب الذي تلقاه من تلميذه، مأخوذا بها كأشد ما يكون الأخذ، فرأى ما رأى من جمال المنظر، في هذا الإنسان، ما لم يقع له قط في الحسبان؛ فوجَد نفسه مندفعا إلى المقايسة بين هذه «المنظرية» المتدفقة التي يراها لأول مرة وبين «المنظورية» المتكلَّفة التي يفخر بها، فما مَلك إلا أن ينفي وجود المناسبة بينهما، مشدوها بما رأت عيناه؛ لكن من أين له أن يُدرِك أسرار هذا البهاء في منظر المربي، وهو في الدرك الأسفل من المنظورية!

وحسبه أنه شعر بتسفُّل لم يسبق له، مخمّنا أن هذا البهاء الذي يشعّ من وجه المربى لا يُمكن أن يكون بإرادته، ولا بقدرته، وإلا أمكنت مزاحمته فيه؛ فلا بد أن يكون شيئا موهوبا، فمن الذي وهبه إياه؟ وأيضا لا يُمكن أن يكون أمرا عضويا ورِثَه من أبويه كما

تُورَث مورّثاتها، وإلا كان قد لاحظه في غيره ممن ورثوا حسن السمات عن آبائهم؛ فلا بد أن يكون شيئا غير عضوي، فمن أين له هذا الظهور غير العضوي؟ وكذلك، لا يمكن أن يكون أمرا فجائيا عرَض له، ثم يذهب عنه، وإلا كان قد انفض عنه جلساؤه، إذ لا يشدُّهم إليه إلا طلب أسرار هذا البهاء؛ فلا بد أن يكون هذا الأمر شيئا ملازما له، ولا أحد يقدر على أن يزيله عنه؛ وأخيرا، لا يمكن أن يكون أمرا ماديا يكسو ملامح وجهه، وإلا جاز ضبط خصائصه وعناصره ونقلها بحذافيرها إلى غيره؛ فلا بد أن يكون شيئا غير مادي ولو أدركه البصر، كأنه يزدوج بقوة أخرى غير مادية تُمكّنه من هذا الإدراك.

حتى إذا فرغ من تخميناته، انعطف على منظوريته، فأخذ يعدّد أوصافها كأنه يكتشفها لأول مرة؛ فلم تورِّثه هذه المنظورية أي بريق في قسمات وجهه، ولا جلبت له من الأنظار ما يجعله يزهو بتأثيره، ولا كَسَته لباس التوقير الذي ظل يتمناه، بل كلما أمعن في تَكشُّفه، قلَّ قدْره لدى الجمهور، بل ذهب عنه احترامه لنفسه كأنما يُذل نفسه بنفسه؛ ومع فقْدِ ما فقَد وإذلاله لنفسه، لم يَعُد يَملك أن لا يتكشف كما لو أنه أصيب بداء الهرش؛ فكلما تكشَّف للناس، حُمِل على مزيد التكشف، حتى كأنه ليس هو الذي يتكشف، وإنما آخَر يسكن قلبه، دافعا له إلى مزيد التسفل، فأخذ يُنكِر نفسه كما يُنكره غيرُه.

ولو أن المتكشف امتلأ شعورا بسفالة نفسيته وسماجة منظوريته، وهو ينظر إلى المربي المتهلل الوجه، فقد ساوره الأمل في أن تكون «منظريته» تَمتد إلى أتباعه كما امتدت منظوريته هو إلى من اتبَّعه من المتكشفين، بل ازداد أملُه لـمَّا أيقن أن منظرية المربي تحمل الخير المحقَّق إلى من امتدت إليه، بينما منظوريته لم تحمل إلى من امتدت إليه إلا ما كان يتوهّم أنه خير؛ إذ أن امتداد الخير المحقَّق أيقن وأوسع من امتداد الخير المتوهَّم، ناهيك عن امتداد الشر، محقَّقا كان أو متوهَّما؛ وحينها، اغتنم فرصة تـحلُّق الجلساء حول المربي، فأخذ مكانا بينهم، مترقّبا أن يُبهره كلامه كما أبهره منظرُه؛ فما أن سمعه يقول: «هم القوم لا يشقى جليسهم»، حتى رأى فيه ترحيبا به، فاتخذ قراره بأن يسترشده في الخروج من ظلام «منظوريته» إلى نور «منظريته».

فدخل في العمل الأسمائي الذي أشار عليه به المربي، مستعجلا تبدّل أحواله، كما

يدرك من منظرية أستاذه نصيبا؛ لكن المربي صرَفه عن هذا الاستعجال الذي يشي ببقاء تعلقه بالمنظورية، مبينا له كيف أن لكل شيء أجلا لا يُستقدَم ولا يُستأخر؛ وكل ما عليه هو أن يقوم بعمله على شرائطه، موقنا بأن هناك الشاهد الأعلى الذي يراه، ومتفكرا في **كمالات هذه الرؤية الإلهية**؛ فعجِب كيف أن المربّي يلفت انتباهه إلى «**النظر الإلهي**» وهو لم يكن يشغله إلا النظر البشرى، فأدرك أنه يريد أن يرقى بفهمه لـ«النظر» ولطرفيه: «الناظر» و«المنظور إليه»؛ فإذا كان الشاهد الأعلى، سبحانه، دائم النظر إلى عمله، فليس استطلاعا لـما لا يعرف أو متمتعا بما ينظر إليه، وإنما لأن هذا النظر يتدخل في عمله، بدءا وانتهاء؛ فلولا دائم نظره سبحانه، ما كان ليأتي عمله، ولا ليهتدي فيه؛ فأين من هذا ما عليه الناظر الإنساني من نقصان، إن انقطاعا لإبصاره أو حدا لسلطانه، بل إن للمنظور إليه سلطانا عليه؛ فلولا تكشُّف المنظور إليه، لـمَا همّ الناظر بالتفرج عليه! وما كاد يتذكر سابق حاله، وهو يتصيد أنظار الآخرين، حتى علت وجهه حمرة **الخجل**، إذ كيف كانت تُسوِّل له نفسُه أن يسألهم النظر، والحق سبحانه ينظر إليه، مكتفيا بخسة أنظارهم، وناسيا رفعة نظره، جل جلاله!

لقد بدأ الحياء من الشاهد الأعلى ينفذ إلى قلبه، فجعله ينتهي عن طلب المنظورية عند الآخرين، إذ أخذ يراقب نفسه فيما يأتيه من عمل، حتى لا يكون قصده فيه أن ينظروا إليه، طامعا في تعريفهم به أو تزكيتهم له؛ ولـما استأنس منه المربي بوادر هذه المراقبة، ارتقى به درجة في العمل، حتى يثبّته عليها وتثمر ثمارها في تحقيق إخلاصه؛ فلو أنه لم يَعُد متعلقا بناظرية الآخرين إليه ــ أي بـمنظوريته الحاصلة بطريقهم ــ فلا زال متعلقا بالمنظورية بما هي كذلك؛ إذ تبدو له عبارة عن امتياز خاص للذات يندب حفظه متى كان فضلا عليه، لا سعيا منه إليه؛ فقد يُسلّط عليه الناس أنظارهم، وإن لم يقصد التكشف لهم؛ وبقدر ما ينظرون إليه، فإنهم **يشهدون بمكانته بينهم**، حتى ولو لم يتعلّق قلبه بالمنزلة التي أنزلوه إياها.

وعندما استغرق في طوره الجديد من أطوار عمله الأسمائي، مجتهدا في أن يحضر قلبُه فيه مع ربه، نبَّهه المربّي إلى أن «**التعلق بما سواه منازعة في حقه**»؛ ولـمّا كان كلام المربى بمنزلة منظره، إبهارا له وتأثيرا فيه، فقد وقف طويلا عنده ينظر أين هو منه؟

فهل لا يزال في قلبه ما ينازع فيه ربه؟ فلا بد أن تكون هذه المنازعة في التعلقات التي لا تُرضي ربه؛ فما هذا التعلق غير المرضي له الذي لا يزال يتلبس بقلبه؟ حقا، لقد زهد في منظورية الآخَرين؛ لكنه، وهو يـُمحّص نفسه، تبيـَّن أنه لم يَزْهد فيها بتمامها، فقد زهِد في المنظورية بـمعنى «المشهودية الإدراكية»، أي زهد في إدراكهم له، لكنه لم يزهد في المنظورية بـمعنى «المشهودية الإقرارية»، أي لم يزهد في إقرارهم به؛ ولم يَكد يكتشف هذه الصفة الخفية من صفاته، حتى غمره الحياء من ربّه؛ إذ أيقن أنه، على قصده الفرار من المنظورية، لا يزال ينازع الحق سبحانه في أخص مشهودية سألها عبادَه، لا احتياجا إليهم، وإنما إنعاما بها عليهم؛ إذ في الإقرار بربوبيته، تكريـمُهم بتـحمّل أمانة المربوبية.

فانكبَّ على أداء أوراده وكأنه لم يؤدّها من قبل، باذلا جهده في الزهد في مطلق المنظورية، فلا يبالي إن نظر إليه الناس أو لم ينظروا إليه، وإن رفعوه أو لم يرفعوه، عسى أن يخرُج من شنيع منازعته لربه في اسمه «الشهيد» بدلالته على «المشهودية الإقرارية»، وقد ظهر أنها من أشنع المنازعات؛ فحمِد ربَّه على أن تدارَكَه بهدايته، فجعل في طريقه من دلَّه على عيوبه؛ وهل من عيب أعظم من أن يظَلَّ قلبُه يحمل بقية خفية من بقايا تحدّيه للحياء، وهو يتكشف ويطلب الإقرار به، واضعا لقانون التكشف!

غير أن ديدن الفقيه الائتماني أن لا يقف بأصحابه عند غاية سلوكية محددة، بل كلما رأى أن أحدهم طوى مرحلة في سيره، انتقل به إلى المرحلة التي فوقها من غير انقطاع؛ ولا يكون هذا الانتقال بالضرورة ارتحالا من السيئ إلى الحسن، بل، في الغالب، ارتحالا من الحسن إلى الأحسن، ذلك لأنه يدفع عن صاحبه السوء بحمله على الامتثال لأوامر به، ثم يرتقي به في مراتب هذا الامتثال التي لا نهاية لها؛ وهكذا، فلئن كان المتكشف قد خرج من إشراكه الخفي بربه، سائلا الاعتراف به ــ أي خرج من المنظورية الإقرارية ــ فلا يزال متعلقا بـ«المنظرية الروحية» التي يراها باديةً على المربي، لا تعلُّق المنكر لحظوظ نفسه من الظهور، وإنما تعلُّق الطالب لحظ من هذه الحظوظ، على سمُوّ رتبته، حتى يلفت إليه مزيد الأنظار؛ فنبّهه المربي إلى ضرورة العمل على التجرد من هذه الحظوظ، راضيا بـما أمدّه ربه به من أسباب الظهور؛ فلا يشتغل بنظره إلى نفسه، وإنما بنظر الله إليه، مترقّيا في مراتب الحياء منه.

فذكّره هذا التنبيه بسابق نصحه له بأن يتفكر في كمالات النظر الإلهي؛ فشعر، حينها، بأنه لولا وجود النظر الإلهي، ما كان ليثمر عمله ويتبدل حاله؛ فجعل يُكرّر فكره في هذه الكمالات، مواظبا على أذكاره، مراقبا لنفسه، مستحييا من ربه، فانجلى لقلبه أن من كمالات النظر الإلهي كمالين: «**كمال عمومه**» و«**كمال خصوصه**»؛ أما **كمال عموم نظره**، فهو النظر الذي أنار كل شيء، فوُجد ما وُجد بهذا النور العام، إذ لا شيء إلا وهو عليه شهيد، **فكل موجود مشهود**؛ وأما **كمال خصوص نظره**، فهو النظر الذى أنار قلوب الذين خصهم بحبه، واختصهم لنفسه، فجعل «مناظرهم» تعكس أنوار قلوبهم، **إذ لا** ينظر بهذا النظر الخاص إلى سواهم من خَلْقه، **فلا مشهود إلا المحبوب**؛ فرجع إلى نفسه رجوع الخائف على عاقبة أمره، سائلا هل يا ترى يكون له، من هذا النظر الخاص، أدنى نصيب، فيفوز مع الفائزين، وإلا هلك مع الهالكين.

بينما هو على هذه الحال من الهمّ، وسابقُ أفعاله أمام ناظريه، إذ خاطبه المربي:

- «فوِّض أمرك إلى مولاك، تائبا إليه مما سواه، فلا نظر إلا نظره، ولا منظور إلا من نَظر إليه، ونظرُه رحمة للمنظور».

فكان لنطقه بـ«الرحمة»، وقد رأى من آثارها ما رأى في معاملته له، وقعٌ عظيم في نفسه محا عنه سابق همّه وبالغ خوفه على مصيره؛ فلم يَعُد يهمّه منذ الآن إلا اللجوء بكليته إلى راحمية الشاهد الأعلى التي تجلت على كل شيء، فهي التي تصرِف عنه أنظار الآخرين الـمُغرية بمزيد التكشف، وتجعله **مشهودا لربه**، مستورا بنوره؛ وهكذا، يرجو المتكشف رحمة الشاهد الأعلى في الخروج من «المنظورية الحسية» التي تُبدي عوراته إلى «المشهودية الروحية» التي تعيد لباس الحياء إليه.

فيتبيـَّن إذن **أن المشهود** في هذا المقام **عبارة عن المنظور الذي يتوسل بالشاهد الأعلى، وقد تـجلّى عليه برحمته، حتى يكون ظاهرُه محلا لخصوص نظره، جل وعلا؛ فالمشهود لربه مستورٌ ظاهرُه.**

3. الفقه الائتماني وإبداء الباطن

ذكرنا أن «الباطن» هو، من بين أجزاء الحياة الخاصة، الجزء الذي يتعلق بأسرار الفرد؛ وأن الإنسان المعاصر لم يَعُد يتكتَّم على أسراره، إن خيرا أو شرا، بل بات يشعر بالرغبة في كشفها للآخرين، مستغلا إمكانات الاتصال الهائلة التي يوفّرها التقدم التقاني الحديث.

لـمّا كان لا أَحَبَّ للمتكشف من إظهار ما خفي عن الأنظار، فقد شغل باله بأن يتواصل مع أولئك الذين يحبون ما يحب، بل أن يتصل بهم بشخصه، موسِّعا دائرة معارفه، فقرَّر أن يزور بعض المراكز التي اختصت بأمور الحياة الباطنة، عسى أن يزداد معرفة بالتكشف، أسرارا وآثارا؛ ثم لـمَّا كان يعلم أنه لا مجامع اشتهرت بالعناية بهذا الجانب «الحياتي» الخاص من مجالس أهل التربية الروحية، فقد شدَّ الرحال إلى أحدها، مؤمّلا أن يعود منه وقد أدرك بُغيته.

فكان أولُ دهشته أنه وَجَد أحد الأفراد من هذا المجلس يتحدث للباقين عن «الشاهد الإلهي» بَدَل «الشاهد البشري» وعن «النظر الإلهي» بَدَل «النظر البشرى»؛ فشكَّ في فائدة مجيئه، فقد جاء إلى هاهنا، طلبا لمزيد الاطلاع على أغوار النظر الذي هو سبب تكشُّفه، فإذا به أمام حديث عن نظر لا يقدر على تصوُّره، ولا يعنيه أمر التكشف له؛ وهمَّ بالانصراف لولا أنه لاحظ انتباه الحاضرين الشديد إلى الحديث، وانتابه شعور بالسكينة لم يتقدَّم له، فطاب له البقاء إلى حين انفضاض المجلس؛ وما لبث أن انجذب إلى المتحدث لـمّا سمعه يقول:

- «لولا النظر الإلهي، متجليا بالرحمة، ما كان ثمة نظر بشري، وأي نظر أبْصرُ من النظر الذي يراقب النظر الإلهي، وأي نظر أرقى من النظر الذي يتوسل بالنظر الإلهي، حتى كأنه لا ينظُر إلا بنظره».

فازدحمت الأسئلة في صدره: فما هذا الحديث الغريب عن النظر؟ كيف يكون النظر الإلهي شرطا في وجود النظر البشري، ولا أحد يراه؟ وكيف يزدوج أحدهما بالآخر، وسيلةً وغايةً، وهما على طرفي نقيض؟ إذ كيف يجتمع نظر وهمي بنظر حقيقي؟ ألم يجعل المتحدث من النظر الإلهي نظرا حقيقيا، حتى كأنه لا نظرَ إلا هو، ومِن النظر البشرى

نظرا وهميا، حتى كأنه ليس بنظر بالمرة؟ ثم كيف يكون النظر المراقب للنظر الإلهي أبْصَر من النظر غير المراقب له، ألا تشغله هذه المراقبة عن المنظور الذي بين يديه؟ وكيف يكون النظر المتوسل بالنظر الإلهي أرقى من النظر غير المتوسل به، ألا يحجب عنه هذا التوسل المنظور الذي يطلبه؟

ثم أخذ يُجهد عقله في الظفر بالأجوبة التي تُخفّف من حيرته، لكن بدا أن جهده لم ينفعه؛ فلم يَجِد بُدّاً من أن يواصل استماعه لهذا الحديث المليء بالمفارقات، حتى تتكشف له حقيقة الأمر؛ وعندها، طَرَق سمعَه قول المتحدث:

- «إن للإنسان من الإدراكات الباطنة مِثْلَ ما له من الإدراكات الظاهرة».

فها هو الآن أمام مفهوم «الباطن»، وقد جاء من أجل استزادة المعرفة به، فشغله وصف الإدراكات به، وقد كان يرى فيه مستودعا لأسراره التي يكشفها لغيره، فضاعف جهده في الخروج من دهشته؛ فتبيـّن أنه إذا كانت للباطن عند هؤلاء قوة الإدراك التي للظاهر، فقد صار من اللازم أن تكون له أدوات تنهض بهذه القوة مثلما للظاهر أدواته؛ ولـمّا كان النظر أحد هذه الإدراكات الظاهرة وكانت عين الرأس أداتَه، وجب أن يكون هناك نظر باطني وعين باطنة، أداةً لهذا النظر؛ فكيف إذن يفتقد هو هذه العين وهذا الإدراك اللذين أشار إليهما المتحدث وكأنه يتمتع بهما، وإلا فلا أقل من أنه على يقين بوجودهما؛ ألا يجدر به أن يتدارك هذا الفقد، حتى يوسِّع مجال تكشّفه، فيتكشف لعينه الباطنة كما يتكشف لأعين الآخرين الظاهرة، فليس أحبّ إليه من أن يكون منظورا إليه!

ثم عقد العزم على أن يطلُب ما فاته من واسع التكشف، حتى ولو اقتضى الأمر أن يقيم هاهنا لفترة كيما يتعلم ما لم يَكُن يعلم؛ فاستأذن على المربّي، حتى يعرِض عليه رغبته في المقام؛ فما أن هَمَّ بالدخول عليه، حتى أحسَّ وكأن للدخول عليه آدابا ينبغي أن يستوفيها ظاهرُه، فسأل عنها وعمل بـما استطاع ولو أنه لم يَعِ بعدُ مدلول ما عمل، لشدة حرصه على لقاء هذا الذي يَعلَم من أمر الباطن ما لا يعلم واستئذانِه في الإقامة؛ فما أن لاقى بصرُه بصره، حتى خانه معهود جرأته ولجلج في كلامه، فلم يتبيـَّن أحد ما قال إلا المربي الذي أجابه:

● «مرحبا بك، فمن كان قصدُه الحق سبحانه، مخلِصا، فقَصْدُه إليه، ومن قَصَد ما عداه، فقصْدُه إلى ما قصد».

فيا ترى كيف يرحّب به، بناء على طبيعة مقصده، كأنما الإقامة مشروطة بتحصيل القصد إلى الحق سبحانه، وقد سمع أصحابَه يذكُرونه باسم «الشاهد الأعلى»، ويقدِّمون نظره على كل نظر، لكن مِن أين له أن يحصِّل هذا القصد إلى الشاهد الأعلى كي يتسنى له أن يقيم بينهم؟ ثم لِمَ يحدّثه عن القصد وهو أمر خفي، وقد صرّح له برغبته ولو أنه تلعثم، هيبة منه؟ أليس يدعوه إلى تصحيح قصده؟ فإن كان الأمر كذلك، فقد شرع في تعليمه ما جاء يطلبه؟ أليس القصد عنصرا من عناصر الباطن الذي يشغلُه أمره؛ وإذا نبَّهه المربي عليه في البدء، فلا بد أن يكون هو المدخل إلى الباطن.

فليبدأ إذن بالنظر في مقاصده منذ قدومه؛ فقد كان قصده أن يوثِّق علاقته بأهل التكشف، يُطلعهم على باطنه ويطلعونه على باطنهم، وصار يقصد أن يجعل أهل هذا المجلس يكشفون له بواطنهم، ثم صار قصده أن يقف على كنه «الباطن» عندهم؛ وها هو يُدْعى إلى أن يُفرد بقصده الشاهد الأعلى، وما هو بقادر على هذا الإفراد؟ وما كان هذا المربي ليدعوه إلى ذلك لولا إمكان التحقق به؛ فإذن لا بد أن يتطلب هذا التحقق عملا دؤوبا لا تنفع فيه إلا ملازمة هذا المجلس، والحال أنه لا يؤذن له بهذه الملازمة إلا بتصحيح القصد؛ فما السبيل للحصول على هذا الإذن، مادام يتوقف على تصحيح القصد؛ فلا يبقى له إلا **أن يقصد القصدَ المطلوب نفسَه**، أي **أن يقصد أن يتحقق بإفراد الحق بقصده**؛ أليس هذا بالذات ما أراد منه المربي، حيث إنه لم يسأله عما إذا تحقق بالقصد المطلوب، ولا حدَّد له أجلا مسمّى لجوابه، فهو أرفق من أن يُكلِّفه بما لا يطيق!

غير أن إلحاح هذا الفقيه على تحصيل القصد إلى الشاهد الأعلى يدل على أنه هو القصد الأول، بحيث لا قصد يصح بغير هذا القصد الأول، فيتعيّن التوسط به في كل قصد، كائنا ماكان؛ فحتى قصده إلى هذا القصد المطلوب لا يصح ما لم يتوسط به في هذا القصد المضاف إليه، وهو غير قادر أن يتوسط به؛ فهل ينفعه مجرد القصد إلى هذ التوسُّط؟ فلما لم يُفده القصد إلى القصد الأول، فكذلك لن يفيده القصد إلى هذا التوسّط؛ فلكي

يستقيم له هذا التوسط، فإنه يحتاج، بدوره، إلى القصد الأول، والقصدُ الأول متعذر عليه؛ فوجد نفسه مسوقا إلى المقارنة بين ماضي حاله وحاضره، إذ كان لا يشغله القصد إلى ما في باطنه من أسرار تَخُصُّه بقدر ما كان يشغله إظهاره، حتى أضحى الإظهار لـما في باطنه هو قصده الأول، ولا شيء أقرب إليه من هذا الإظهار، بينما اليوم يبدو أنه لا شيء أبعد منه من القصد إلى الشاهد الأعلى؛ فما لم يتحقَّق به في البدء، احتاج قصده إلى قصد من ورائه، ثم احتاج هذا القصد، هو الآخر، إلى ما وراءه، في تقهقرٍ لا نهاية له.

وبينما هو مأخوذ بهذا التسلسل المحيِّر في مقاصده، إذ تذكَّر ما سمِع عن النظر الإلهي من كونه الأصل في كل نظر؛ فإذا كان يتعلق بأنظار الآخرين إليه، فالأجدر به أن يتعلق بالنظر الإلهي الذي هو الأصل فيها؛ ثم إذا كانت أنظار الآخرين لا تنظر إلا إلى ظاهر أعماله، فإن النظر الإلهي قادر على أن ينظر إلى باطنها، وهي مقاصده من ورائها؛ وحينها، انبسطت ملامح وجهه كأنه ظفر بمخرج من حيرته، فقد خطر بباله أن قصوده إلى القصد المطلوب ــ أي التحقق بإفراد الحق بالقصد ــ وهو في بداية تربيته، قد تنفعه إذا ما التجأ إلى النظر الإلهي المتجلي بالرحمة؛ إذ الشاهد الأعلى ينظر إلى حاضر مقاصده، ويعلم أنها متعلقة بالمقصد المطلوب؛ غير أن انبساط وجهه لم يدم طويلا، إذ ما لبث أن أعقبه انقباض من خوف، إذ قدَّر نظر الشاهد الأعلى إلى سابق مقاصده في تعدي الحدود، بل في تحدي الذي حدَّها سبحانه، فتعرَّق وجهه وتغيَّر لونه، حياء من ربه، وخجلا من نفسه؛ فأدرك، ساعتها، أن طلبه للقصد الأول لا يمكن أن يتحقق إلا إذا تاب من هذه المقاصد السيئة والمخالفات التي أوقعته فيها، وأنه لا إمكان للتوبة منها إلا إذا تعاطى صالح الأعمال عسى أن تمحو آثارها، بدءا بالمواظبة على العمل الأسمائي الذي توجبه عليه إقامته في هذا المركز التربوي .

فشرع يؤدي فرائضه ويباشر أذكاره التي وظَّفها عليه المربي بحسب حاجته التربوية، متفكرا في هذه الأعمال الـملكوتية: رسوما وقصودا وآثارا، مقارنا لها بسالف أعماله؛ وكلما ازداد قياما بها وتأملا فيها، ظهر له أن القصود منها هي المعيار الفاصل في قيمتها؛ فالرسوم ــ أي الحركات الظاهرة التي تؤدى بها ــ قد يُؤتى بها بمقاصد أخرى غير مقاصدها المجعولة لها في الأصل؛ والآثار ــ أي المآلات التي تصير إليها، ظاهرة كانت

أو باطنة ـ قد تبدو نافعة في الظاهر، بينما هي، في الحقيقة، ضارة؛ والعكس صحيح أيضا، فقد تبدو ضارة في الظاهر، بينما هي، في الحقيقة، نافعة؛ أضف إلى ذلك أن من الأعمال ما لا رسوم ظاهرة له أصلا، بحيث يقتصر وجوده على الباطن، كمشاعر «الخوف» و«الحياء» و«الخجل» التي انتابته، كأنما هذا النوع من الأعمال غير المرسومة عبارة عن ثمرات وجدانية للمقاصد التي تملأ الباطن.

ولما رأى المربي انكبابه على أوراده، مختليا بنفسه، وانشغالَه بباطنه من حيث هو، لا من حيث إمكان إظهاره للآخرين، نصحه بحضور مجلس الذكر، قائلا:

- «إن في الاجتماع خيرا ليس في الانفراد، والحقُّ سبحانه ينظر إلى الجماعة، ولا يسترُها مِثْلُ نظره إليها».

فنزل عليه هذا القول بردا وسلاما، إذ أفاده بما ظل يطلبه، وهو كيف يمحو سابق معايبه؟ فلا يمحوها إذن إلا «الستر الإلهي»، ولا ستر إلا بأن يكسوها لباسا يواريها؛ فصار يعدّد معايبه، نادما عليها أشد الندم، حتى تلك لم يكن يعدّها كذلك، وصار يعدُّها معايب منذ أن نبّهه أستاذه في أول لقاء به إلى أن القصود على نوعين: «القصود إلى الحق» و«القصود إلى الخَلْق»؛ فكل قصوده السابقة كانت قصودا إلى الخَلْق، إذ تتحرى أنظارهم، فساءت من قصود، حتى ولو بدا ظاهرها خيرا؛ وبهذا، أضحى يرى أنه يجب عليه تفقُّد مقاصده في كل أعماله وجوب أداء أعماله المفروضة، صارفا لها من تَعلُّقها بالخَلْق إلى تعلُّقها بالحق وحده، لعله سبحانه يتفضل عليه بألبسة تستر مناقصها.

وما كاد يفرغ من استعراض عيوبه، ظاهرة وباطنة، حتى شغله أمر «سترها» وقد كان يفخر بفضحها، طلبا للمنظورية؛ فإذا كان الشاهد الأعلى الذي ينظر إلى باطنه نظره إلى ظاهره، ساترا عيوبه، على ضعف إيمانه به، فكيف يتجاسر على هذا المقام الأعلى، فيجاهر بـما ستره عن الأعين بفضل سابق رحمته؛ فأي تطاول على إرادة الحق أكبر من أن يفضح ما ستر؟ ألا يَدلُّ ستره على أنه أراد أن يغفرها له؟ بل ألا يدُل على أنه غفرها له، فالمغفرة إنما هي الستر، وقد حصل عليه؟ ألا يكون فضحُه لمعايبه هو، في نهاية الأمر، رفض لمغفرة ربه، وهي ما هي دلالةً على رحمته بخَلْقه؟ فهل في التكبر أبعد من هذا الرفض المقيت!

فـمَثل الفاضح لستر ربه كمَثل عبدٍ قال له سيده: «إني أعفو عنك، رحمة بك»، فأجابه: «إني لا أقبل عفوك، ولا رحمتك»؛ هكذا، أخزى نفسه بـما لم يُخزها من قبل، وزاد من خزيه لها وعيُه بأنه أتى ما أتى من الرفض، وربه ينظر إليه، إذ نظره دليل رحمته؛ فحتى في رفضه، ظل ربه يرحمه، وإلا كان قد هلك ولـمّا يُحصِّل القصد إلى ما أتى، فضلا عن إتيانه على مرأى منه، لسابق علمه، سبحانه، بـما كان وما يكون.

فلم يسعه إلا أن يفرّ إلى واسع رحمته، محقّرا نفسه، مستقلا توبته، مستنقصا عمله، حتى إذا لاحظ المربّي أن الخوف غلب عليه، نصحه بحسن الظن بربه، وحفظِ الرجاء فيه؛ فما اهتدى إلى عيوبه: إن كشفا لأسراره أو هتكا لستر ربه، إلا لأن ربه شاء أن يهديه إليها؛ وما وجد ما وجد، في نفسه، من شدة الحياء من ربه، إلا لأن ربه شاء أن يُشعره بجلال نظره إليه، كأن قلبَه ينظر إليه؛ فمن عرف عيوبه، واستحيى ربَّه، فقد بدَّله ربُّه، بنظر الآخرين إليه، نظرا خاصا من عنده، فأنزله رتبة «المشهود» الخاصة، مرقِّيا له عن رتبة المنظور العامة، فضلا عن المنظورية البشرية التي كادت أن توردە مورد الهلاك.

فيتضح إذن أن المشهود في هذا المقام عبارة عن المنظور الذي يتوسل بالشاهد الأعلى، وقد تجلى عليه برحمته، حتى يكون باطنه محلا لخصوص نظره، جل جلاله وتقدست أسماؤه؛ فالمشهود لربه مستورٌ باطنُه.

4. الفقه الائتماني وحب الوجود

لقد بان أن الباعث الذي يدعو المتكشف إلى طلب المنظورية هو حب الوجود الاجتماعي؛ فلا يشعر بهذا الوجود إلا بالقدر الذي يُحصِّل من الظهور في مجتمعه، فصارت نفسه لا تقنع بغاية لهذا الظهور تقف عندها، مُوقعةً له في آفات التبعية والضحالة، وذلك لأنها لا تجد لذتها إلا في مزيد الوجود الاجتماعي.

لقد أدى الانغماس في الوجود الاجتماعي بأحد المتكشفين، وقد توسّل إليه بكل ما استطاع من ألوان الظهور، إلى الشعور بالنصَب والإرهاق، فقرر أن يذهب في إجازة إلى مكان يخلد فيه إلى الراحة، حتى يعود إلى التلذذ بتكشفه بأفضل مـما كان؛ فدلّه بعض

أصدقائه على مكان للاستجمام بجوار المقر الذي يقيم به الفقيه الائتماني؛ ولم تمض مدة على إقامته بذلك المكان، حتى تطلَّع إلى أن يزور مقر هذا الفقيه، وقد رأى الناس يفدون عليه من مختلف الآفاق، لعل هذه الزيارة تكون له فرصة مواتية لمزيد الظهور؛ فأخذ يترقب هذه الفرصة، منتظرا اكتمال تجمّعهم، كي يقوم بما يجلب إليه أنظارهم؛ لكن ما لبث أن خاب أمله، إذ رآهم في جمعهم، على وفرته، كأنهم فرادى؛ إذ كل واحد منهم خافض بصره، هذا إن لم يكن قد أغمض عينيه بالمرة، كأنه منشغل باستظهار ما حفظه، لا يبالي بمن جلس إلى جنبه، فضلا عن أن يتطلع ببصره إلى الوافد على الجمع، **فلا أنظار هنا يتكشف لها.**

عجبا أمر هؤلاء! على الرغم من غفير جمعهم، فإنهم لا يتناظرون بأبصارهم كما يتناظر الناس في التجمعات؛ فهل بالإمكان أن يكون لهم وجود بغير التناظر البصري؟ وما شعور الواحد منهم ولا أحد ينظر إليه؟ هل يشعر بوجوده أم لا يشعر به؟ وعلى فرض أنه يشعر به، فلا يمكن أن يكون هو الوجود الحقيقي، لأن هذا الوجود وقْفٌ على الوجود الاجتماعي، فلا يكون إذن إلا وجودا وهميا؛ وإذا لم يكن يشعر بوجوده، هل يكون شعوره هو شعور من فقَدَ بصره، فلا يرى من نفسه ما يراه الآخرون منه أمْ يكون شعور من فقَدَ عقله، فلا يُميّز من ينظر إليه ممن لا ينظر إليه أمْ يكون شعور من فقد وعيه، فلا يُحسُّ بوجوده ولا بوجود من ينظر إليه؟

وظل يتقلب بين الأسئلة لا يدرى أيها أدل على حال هؤلاء الذين جمعوا بين «الاجتماع» و«الانفراد»، كأنهم أحياء أموات، أحياء بظهور أشخاصهم، أموات بخفاء أبصارهم؛ ولولا أنه رأى المربي، ولِوجهه ألَق لم يعهده من قبل، يُقبل عليهم مسلِّما ومبتسما كأن ابتسامته ترحيب خاص بهم، لظن أن هؤلاء لا يدرون ما النظر، فكيف يدرون أنه لا وجود بغير نظر؛ إذ ما كاد يطلُع عليهم المربي بوجه ناضر إليهم ناظر، حتى شُدّت إليه كافة أنظارهم، وكأن بلمعان عينيه علِقَت أعينهم، وبنضارة وجهه عَلِقت قلوبهم؛ لقد عرَف من أنظار الناس ألوانا، لكن النظر الذي رآه من هؤلاء لم يعرف له نظيرا؛ ولو أن من الأنظار التي عرفها ما ازدوج بالحب، فإن الحب الذي بدا له ممتزجا بهذا النظر الذي يشهده اليوم ليس كالحب المعهود؛ إذ يحمل دلائل تجرُّدٍ، لا غرض من ورائه،

واتصالٍ، لا فراق من بعده، بل مـرَّ بخاطره بأن نظرا بهذا الوصف لا يمكن إلا أن يكون سببا في وجودٍ لا فقْدَ بعده، وحياةٍ لا موت بعدها، فأين من هذا ما كان يطلبه من أنظار الآخرين، متكشفا لهم! وأين من هذا ما كان ينشده من وجود بفضل هذه الأنظار، متقربا لأصحابها! أتكون أنظارهم مجرد أوهام ووجوده مجرد خيال؟ واعتراه قلق شديد بأن لا تـُحقِّق له منظوريته الموسَّعة الموجوديةَ المرجوة.

وبينما هو في شك من أمره، محدقا إلى الوجوه من حوله، إذ أشار هذا المربي إلى أحد الأفراد بالحديث، فافتتح كلامه قائلا: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:

- «يقول الله تعالى: أنا عند ظن عبدي بي؛ وأنا معه إذا ذكرني، فإن ذكرني في نفسه، ذكرته في نفسي؛ وإن ذكرني في ملإ، ذكرته في ملإ خير منه؛ وإن تقرب إلي شبرا، تقربت إليه ذراعا؛ وإن تقرب إلي ذراعا، تقربت إليه باعا؛ وإن أتاني يمشي، أتيته هرولة»[1].

فعجب كيف اتجهت الأنظار إلى المتحدث، هو الآخر، كما اتجهت إلى المربّي، وقد ظن أن هؤلاء لا ينظرون ولا يتناظرون؛ فخمَّن أن لهم في النظر آدابا ليست لدى غيرهم؛ فإذا انفردوا بأنفسهم، لا ينظرون ولو كان بعضهم جالسا إلى جوار بعض، وإن اجتمعوا على المربِّي تناظروا؛ أما القول الذي سمِع، فقد أذهله، إذ يجيب عن الأسئلة التي طرحها على نفسه؛ ألا يـُميّز هذا القول بين ذكرين اثنين: «الذكر في النفس» و«الذكر في الملأ»؟

أما **الذكر في الملأ**، فاعتبره يتضمن معنى «النظر في المجتمع»؛ فالذاكر للشيء، إما أن يذكره بحضوره أو بغيابه؛ فإن ذكره بحضوره، فهو نظر إليه؛ وإن ذكره بغيابه، فهو طلب للنظر إليه؛ وهاهنا الذاكر ناظر إلى المذكور، والمذكور في معيته؛ وإذا كان الأمر كذلك، وجب أن يكون «الذكر في الملأ» محقِّقا للوجود الاجتماعي بـما لا يُحقِّقه «النظرُ في المجتمع»، **لأن الذكر نظر وزيادة**؛ وهذه الزيادة هي أن الذاكر لا ينظر أو يطلب النظر فحسب، بل أيضا **يتقرب** إلى المذكور، والتقرب علامة المحبة، أي تحبُّب؛ فالمذكور في الملإ منظورٌ متحبَّب إليه، بل محبوب؛ ولا مناسبة بين نظر امتلأ حبا وبين نظر لا حب فيه؛

---

(1) أخرجه البخاري في كتاب **التوحيد** ومسلم في كتاب **الذكر** والترمذي في كتاب **الدعوات** وكذلك النسائي وابن ماجة.

فيلزم أن من «ذُكِر» (أي نُظر إليه بـمحبة) في مجتمع لا يكون له وجود المنظور فحسب، بل أيضا وجود المتحبَّب إليه؛ ولعل ما لاحظه من حب في أنظار الجلساء، وهم يستقبلون المربي ويستمعون إلى الحديث، هو من هذا الحب الذي يلازم الذكر، فكأنهم يتذاكرون بأعينهم، ولا يتناظرون كما يتناظر عامة الناس؛ إذ ينظر بعضهم إلى بعض، متقرِّبين غير متبعِّدين؛ فأين الوجود الذي يورّثه النظر عن بعد كما ظل يطلبه من الآخرين من الوجود الذي يورّثه النظر عن قرب كما في نظر هؤلاء إلى أستاذهم!

وأما **الذكر في النفس**، فلم يَدْرِ كيف يَقرِنه بالوجود كما قَرَن به الذكر في الملإ؛ فأخذ يتساءل كيف يتضمن الذكر معنى «النظر» ولا يقترن به وجود؟ إذا كان المنظور موجودا، فمحال أن يكون المذكور، وهو منظور متحبَّب إليه، غير موجود؛ ثم إن معية المذكور ثابتة في الذكر في النفس ثبوتها في الذكر في الملإ؛ ومحال أن تكون هناك معية بغير وجود، ناهيك عن المعية بين الذاكر والمذكور؛ فإذن واحد من أمرين: إما أن النظر لا يوجب الوجود، وأما أن هناك نوعين من الوجود؛ أما البَدَل الأول، فلا يصح، لأن المنظور موجود، بدليل الوجود الاجتماعي؛ فيتعين الأخذ بالبدل الثاني، أي أن هناك وجودين اثنين: «وجود اجتماعي» و«وجود غير اجتماعي»؛ أما «الوجود الاجتماعي»، فقد عُلِم أصله وفصله؛ وأما «الوجود غير الاجتماعي»، فلا بد أن يتعلق بالأفراد واحدا واحدا، لا مجتمعين، أي هو «**وجود انفرادي**»؛ وإذا كان انفراديا، فكيف يكون ناتجا عن الذكر، والذكر نظر وحُبّ؟ كيف يعرف هذا المنفرد أنه منظور، فضلا عن أنه متحبَّب إليه؟ كيف يصيّره هذا النظر موجودا ولا أحد سواه يعلم بهذا النظر؟ وبماذا ينفعه هذا الوجود الذي لا يراه أحد؟ وما فائدة هذا الوجود الانفرادي لـمن يتمتع بالوجود الاجتماعي؟

فما كاد يسأل نفسه سؤاله الأخير، حتى عقَّب المربي على كلام المتحدث، مذكّرا بالحديث الشريف:

- «مَثَلُ الذي يذكُر ربه والذي لا يذكُر ربّه مَثَل الحي والميت»[2].

---

(2) **صحيح البخاري**.

عندها، تبيَّن أن السر في حياة الذاكر، أي في وجوده، لا يرجع إليه، وإنما يرجع إلى المذكور؛ إذ المذكور هو السبب في وجود الذاكر، فذِكْره يحيي، وعدم ذكره يـميت، على عكس الوجود الاجتماعي الذي يكون فيه الناظر هو السبب في وجود المنظور، إذ نظره يوجِد المنظور، وعدم نظره يُعدم؛ لكن الرعب أصاب قلبه حينما تأمل تشبيه الذي لا يذكر ربه بالميّت، أيكون كل وجود لا ذِكرَ لله فيه عبارة عن موت؟ لو صح هذا، لصح معه أن ما يعتبره عين الوجود، وهو الوجود الاجتماعي، إنما هو عدم، فيكون، هو نفسه، واحدا من الأموات؛ أيكون هؤلاء الذين يجالسون هذا المربي هم الذاكرون المعنيون، وقد رآهم منفردين في حالة أشبه بـمن يستظهر ما يحفظ؟ أيكون ما بدا له استظهارا لمحفوظ عبارة عن ذكر، فيصدق في حقهم أنهم أحياء وغيرهم أموات؟

فأخذته الرجفة من احتمال أن يكون الوجود الانفرادي هو الوجود الحق والوجود الاجتماعي وجود باطل، فاستنكف عن استخلاص هذه النتيجة، خوفا من أن يواجه حقيقة لا يطيقها؛ فلم يتحمَّل البقاء في المجلس، وأقفل راجعا إلى مكان إقامته، مسرعا الخطى كأن أحدا يطارده، وإنما كانت نفسه هي التي تطارده؛ إذ امتلأ صدره بالأسئلة التي قضَّت مضجعه، فلا زالت هذه الأسئلة أمامه إن قام أو قعد أو اضطجع، فانقطعت أسباب الراحة التي شد الرحال من أجلها؛ وأيقن أنه لا يمكن أن يستردّ هذه الأسباب إلا إذا ظفر بأجوبة شافية عن أسئلته؛ فما كان منه إلا أن هرع من جديد إلى مقر المربي، وهو يستذكر، في طريقه، لحظة إقباله على جلسائه، مؤمّلا أن يتكرر اللقاء به؛ فلعله ينظر إليه، فيُشعِره بوجوده كما كانت أنظار الآخرين تشعره بوجوده الاجتماعي؛ وما يدريك لعل نظره إليه يورّثه وجودا من جنس الوجود الحق الذي يتمتع به الذاكرون، فيهدأ روعه وتطمئن نفسه!

وبدا عليه الفرح لـمّا التقى في المدخل أحد أصدقائه مـمَّن لم يكونوا يوافقونه على تكشُّفه، فلعله يخفّف من شدة الضيق الذي يحس به؛ فما كان من هذا الصديق إلا أن بادر إلى عناقه واصطحابه، متعجبا من وجوده في هذا المجمع الذي يتنافى مع توجُّهاته؛ فذكَر له من أمره ما استدرجه به إلى الجواب عن الأسئلة التي تؤرّقه؛ فعلِمَ منه ما لم يكن يخطر له على باله، إذ أضحى يعرف أن «الوجود الاجتماعي» ليس أبدا وجودا باطلا، وإنما الباطل

هو التوسل بالتكشف في الوصول إليه؛ فتحاشى أن يسأله لِمَ بطلان هذا التوسل، شعورا بالحياء؛ فقد أبدى له من قبل استهجانه للتكشف ولكنه لم يلتفت إليه؛ واشتد حياؤه لـمّا تذكَّر أنه حذَّره مـما ينطوي عليه التكشف من التحدي للخالق: فكيف يجرؤ هو على أن يتحدى ربه؟ ثم أخذ يعيد النظر في تكشُّفه منذ أن عَلِم، في زيارته الأولى، أن «المذكور يحيي الذاكر»، ويقايس بينه وبين المنظور؛ فلِمَ لا يكون المنظور هو الذي يـَمُدّ الناظر بالوجود الاجتماعي بَدَل أن يكون الناظر هو الـمُمدُّ للمنظور بهذا الوجود؟ كما بات يعرف أن **«الوجود الاجتماعي» لا يتعارض مع «الوجود الانفرادي»، وإنما يتكاملان فيما** بينهما، إذ أن «الوجود الانفرادي» ضروري لكمال الوجود الاجتماعي؛ ذلك أن الإنسان يكتسب، بفضله، استعدادات وملكات ومناعات تجعله أقدر على اقتحام العقبات التي تعترضه في وجوده الاجتماعي.

وبعد أن اطمأن على وجوده الاجتماعي، أبدى رغبته في أن يستزيد من الوجود، ما دام يُسنِده ويقوّيه، فيكون له بمثابة وجود على وجود، واشتدت رغبته في ذلك لـمّا اهتدى إلى وجه من وجوه المقارنة بين الوجودين، وهو أن الوجود الاجتماعي **وجود اتصالي** فاقَمَتْ وسائط الإعلام منه، حتى إنه، على حبه للظهور، كان بحاجة إلى الاستجمام، على حين أن الوجود الانفرادي **وجود انقطاعي** يوفّر له فرصة للفراغ من أشغاله، وأخْذِ قسط من الراحة؛ فذهب به صديقه إلى لقاء المربى، مستأذنا عليه، حتى إذا جلسا بين يديه، أخبر عنه بأنه يريد أن يذكر الله مع الذاكرين؛ فرفع إليه المربي بصره، متهللا وجهه، ثم قال:

- «لا مذكور إلا من ذكره ربه، ولا منسي إلا من نسيه، فطوبى لمن ذكره ربُّه، وويل لمن نسيه».

فاندفع في أداء عمله الأسمائي الجديد بقوة، مستحضرا إشارة المربى إلى «النسيان»، فجعل همه كله ينصرف إليها: إذ كيف أغوته نفسه، فنسي ربه؟ وكيف طابت له الحياة وهو منسي من ربه، لا يحبه، ولا ينظر إليه؟ ألم يكن قاب قوسين من الشقاء الأبدي؟ ثم أخذ يستعرض أفعاله التي أنسَته ربه، فتذكر الأفحش فالأفحش منها؛ فأجهش بالبكاء، وصارت له الدموع أنيسا، وانتابه خوف شديد، وكأن ذِكْرَه لا يُطمئنه، وإنما يزيده رهبة

على رهبة، حتى كأنه ينادَى عليه للحساب، ويساق إلى العذاب؛ فأي حياء يَلقى به ربّه، وقد أضحى يـمقت نفسه! ولولا أن صديقه نقل إليه ما قال هذا الفقيه في أحد اللقاءات، وهو: «**من خاف، نجا**» ما كان ليسلو عن خوفه ولو إلى حين.

غير أنه بات يشعر، وهو يختلي بنفسه، محاسبا لها، أنه يخلو إلى ربه، متقربا إليه، عسى أن يتقبل منه، فاشتد حرصه على أن يذكر ربه في كل أوضاعه وكل أوقاته، إن جهرا أو سرا؛ إذ كلما ذكره، تفضَّل عليه، سبحانه، بخصوص نظره؛ إذ «لا مذكور، على حد قول المربي، إلا من ذكره ربُّه»؛ ولا يذكره ربُّه، حتى يذكُره كما فهم من الحديث الذي حفظه من زيارته الأولى؛ فخطر له أن يسأل نفسه: متى وكيف أذكر ربي؟ هل أذكره بإرادتي أو أذكره بهدايته؟ فلو لم يشأ أن أذكره ما ذكرته؛ بل لو لم يذكرني، ما ذكرته؛ **فذكري له إنما هو من ذكره لي**؛ وعندئذ، أيقن أن **سابق رحمته** تجلت عليه، فجعلته يفرّ مـما كان فيه إلى ما صار إليه، معرَّضا لخصوص نظره، أي «**مشهودا**»؛ فعظُم رجاؤه في الخروج من ظلمة المنظورية التي كان يتخبط فيها إلى نور «المشهودية» التي هي علامة كبرى من علامات واسع رحمته، سبحانه؛ ثم ودّع المربي، وهو مكره على فراقه، وشكر له وافر فضله عليه، ووعده بأن يكرّر زيارته إليه، تجديدا لوجوده، فضلا عن إيمانه.

وهكذا، يتبيـَّن أن المشهود في هذا المقام عبارة عن المنظور الذي يتوسل بالشاهد الأعلى، وقد هداه إلى ذكره، حتى يكون محلا لخصوص نظره، عز وجل.

5. الفقه الائتماني وحب الذات

لقد أومأنا إلى أن المتكشف يعشَق ذاته، إذ لا يتكشف لأنظار الآخرين إلا من أجل أن يتكشف لذاته، معجَبا، إما بحسن صورته التي تعكسها المرآة، أو بجاذبية نظره الذي يرى هذه الصورة، أو باكتمال بدنه الذي تناسقت بنيته.

لقد كان أحد المتكشفين يلذ له أن يخالط الناس، كي يروا كمالاته، صحة وهيئة وقوة واستواء، متحيِّنا كل الفرص لإثارة انتباههم إليه؛ وذات يوم وقعت له حادثة أثَّرت في بعض أوصاف جسمه، فاغتم لذلك كثيرا، على الرغم من طمأنة الأطباء له على إمكان

معالجتها؛ ولـمّا ظل مهووسا باسترجاع كمالاته، ومتعجلا استئناف تكشُّفه، ما فتىء يلجأ إلى أي وسيلة أو حيلة تَوهَّمَ أنها تُعيد إليه سابق جماله؛ ولا زال على هذه الحال، حتى دلَّه أحد معارفه على الفقيه الائتماني من غير أن يذكُر له صفته، إشفاقا عليه من الأحوال التي يتقلب فيها؛ فسارع إلى زيارته، ظانا أنه ذاهب إلى عيادة خاصة لجرّاح مبرّز؛ فما كاد يخطو الخطوات الأولى في هذه العيادة المظنونة، حتى أحس بشيء من انفراج غمّه لم يحسه من قبل، فقوي ظنه بأنه واجد في هذه العيادة مؤمَّلَ علاجه؛ فحث الخطى إلى داخل العيادة، فسمع قارئا يقرأ قوله تعالى:

- «وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ، وَإِن يَقُولُوا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ كَأَنَّهُمْ خُشُبٌ مُّسَنَّدَةٌ[3]».

فبُهت، إذ كيف أنه جاء طالبا لعلاج يستعيد به الإعجاب بجسمه، فإذا به يسمع آية قرآنية تذم هذا الإعجاب، بل تُشبّه الأجسام المكتملة بالخُشب الـمُسنَدة؛ والخُشبُ المسندة لا إثمار لها، بل ولا حياة فيها؟ هل يكون هذا مجرد صدفة أو هو علامة على سوء حظه، مع أنه استبشر خيرا لـمّا ذهب عنه بعضُ غمِّه، أو، أسوأ من ذلك، أيكون هو أيضا «خشبة مسندة»؟ فبدا عليه التردد بين أن يعود أدراجه أو يتقدم إلى طلب موعد مع الطبيب، إلا أن ترحاب بعض المقيمين بالمكان جعله يحسم أمره، سائلا عن الوقت الذي يستقبل فيه الطبيب المرضى؛ فحُدِّد له ذلك الوقت، مع أنه كان لا يرى أي علامة تشير إلى أنه في عيادة معهودة، ولا أي استيضاح غير عادي من لدن مستقبليه.

ولـمّا حان موعد الاستقبال، عجِب كيف أنه لم يُنادَ عليه بـمفرده، وإنما اندفع كل من كان في قاعة الانتظار إلى الغرفة المجاورة؛ فلم يسَعْه إلا أن يلتحق بهم، محتذيا حذوهم؛ فإذا بالفقيه الائتماني يدخل عليهم بهيئة لم يعهدها عند الأطباء قط؛ فما كان منه إلا أن سأل الشخص الذي بجواره: «أين الطبيب؟»، فكان الجواب: «هذا هو الطبيب»؛ فيا تُرى هل أضلّه الذي أرشده إلى هذا المكان أو فهم منه غير ما أراد بإرشاده أو بُدِّلت عيادة بأخرى؟ ثم عاد إلى السؤال: «ما هو اختصاص هذا الطبيب؟»، فتلقى الجواب:

(3) المنافقون، 4.

«طِبّ النفس»، وقد جاء هو لـ«طبّ الجسم»؛ فبعد أن ارتفع اللبس، همّ بالمغادرة، إلا أن الإشكال أتاه من جهة أخرى؛ فهل مَن أرشده إلى هذا المكان كان يعلم أنها عيادة نفسية أم لم يكن يعلم؟ فإن لم يكن يعلم، فلِمَ نَصَحه بـها لا يعلم؟ وإن كان يعلم، فماذا كان قصده؟ فلا يصح أن يكون هذا القصد الاستخفاف به، لأنه كان رجلا خلوقا وقورا؛ فإذن لا بد أن يكون قد قصدَ خيرا لم يُرِد إطلاعه عليه، خشيةَ أن يَردَّه؛ والراجح أن لهذا الخير صلة بالاختصاص النفسي لهذا الطبيب؛ وإذا كان الأمر كذلك، فمن المحتمل جدا أن يكون من أرشده إلى هذا المكان قد لاحظ عرَضا أو أعراضا نفسية طرأت على سلوكه؛ فهل يكون هذا العَرَض هو الغمّ الذي نزل به؟ ولقد استشعر، حقا، بعض الفُرجة، وهو يعبر مدخل هذه العيادة، كأنها مكان للاسترواح؟ فاستقر رأيه على أن يلزم موضعه، حتى يرفع هذا الإشكال الذي وقع فيه.

فأخذ المربي يدعو الحاضرين إليه واحدا واحدا، فيسأله عن أحواله وظروف أعماله، ثم يسأله عن «وِرْدِه»، ملحا على المحافظة عليه، توقيتا ودواما وتوجُّها، ومبينا له فضائله وآثاره؛ وأحس المتكشف، وهو يراقب هذا المشهد، وكأنه قُذِف به في عالم عجيب لا صلة له بالعالم المألوف والذي لم يكن يتصوّر سواه؛ فما هذا «الوِرْد» الذي له قوة الدواء، والذي يجب المواظبة على أدائه صباح مساء كما تجب المواظبة على تناول الدواء؟ فلئن قلَّت معرفته بالعلاجات النفسية التي يتعاطاها بعض أصدقائه، فإنهم لم يذكروا له قط أنهم ملتزمون بأوراد مخصوصة؛ وكل ما ذكروه له هو جلسات يحضرونها ويتحدثون فيها على هواهم أو حركات جسمية يقومون بها أو عقاقير يتناولونها بانتظام.

لكن كم استرعت انتباهه الكيفية العجيبة التي كان يحاور بها هذا المربي الواحد من زوَّاره؛ إذ كان يخفض صوته حتى لا يكاد يسمعه غير الزائر أحيانا، ناظرا إليه نظرةَ ذي عَلَق لا تفارقه[4]، وهو يُكلّمه؛ كما يصغي إليه في حنُوّ كأنه حنو الأم على ولدها، ووجهه تعلوه ابتسامة تضفى عليه نضرة وسرورا؛ وقد يتخلل بين الفينة والأخرى صمت مع سكينة من الطرفين أشبه بالمناجاة الخفية بينهما كأنما لا محاورة بغير مناجاة؛ ويبدو المربي

(4) أي نظرة ملؤها المحبة.

أثناء هذه اللحظة، وكأنه ينظر إلى باطن الزائر أو يجول في أفق بعيد؛ والزائر مطرق برأسه، مُلقٍ إليه بسمعه؛ ومتى استأنف المربي كلامه، شد إليه الزائر انتباهه بأقوى مما كان، دالا على أنه يتلقى منه نصائح يعلّق مصيره عليها، مُبديا استعجالا للعمل بها؛ فيلمح منه هذا الاستعجال، فيدعو له دعاء يحرّك وجدانه، فيتهلل وجهه فرحا، كأنه يجني ثمار النصائح التي تلقاها ولـمّا يشرع بعدُ في تنفيذها، أو تذرف عينه دمعا، كأنه مُنح أفضالا لا يستحقها، مبادرا بشكر المتفضل عليه بها؛ وهذا الزائر، وهو يترك مكانه من المربي لزائر آخر، تُشعرك ملامحه بأنه يعتقد أن لا أحد يستطيع أن يخلُفه فيه؛ إذ لا أحد، في ظنه، مقرّب إليه كما قرّبه؛ كل ذلك يشي بغيرة الزائرين وتنافسهم على محبة مُعالجهم.

وبينما هو مستغرق في تأمل ميزات هذه المقابلة بين المربي وزوّاره، إذ انتبه إلى أن دوره قد اقترب، وهو لم يأت لِـمَا أتوا له: فهل يعلن ذلك على رؤوس الملأ؟ فلو فعل، لظهر بـما لا يحب أن يظهر به؛ إذ رغبته أن يتكشف، وهو في كمال جماله، لا في نقصانه؛ أم يجمد في مكانه، تاركا لـمن بعده أن يقوم إلى المربي بَدَله؛ فلو فعل، لفاته حل الإشكال الذي بقي من أجله؟ أم يقوم إلى المربي، مخبرا إياه بأنه زُجّ به في هذه العيادة، خطأ أو كرها؛ فلو فعل، لأبدى من الغلظة ما يضادّ الرحمة التي رآها على المربي في مقابلته للزوار، وقد جلبته إليه؛ وإذا بصاحبه بالجنب يدعوه إلى القيام إلى مقابلة الطبيب، إذ جاء دوره؛ وعلى الرغم مما بدا عليه من الاضطراب، تـماسك، لِظنه أن هذه المقابلة لا تعنيه في شيء؛ فاستغرب كيف أن هذا الفقيه يسأله عن خاص أحواله، ولم يسبق أن قابله، وكان يترقب أن يسأله بعد ذلك عن وِرْده، فينتهزها فرصة ليعتذر له عن وجوده بينهم، إذ أنه ليس من أهل الأوراد التي لا يعلم عنها شيئا.

بيد أن المربي استرسل في الكلام عن الأحوال التي تعتري النفس، وكأنه يصف حاله، حتى أحس بها أحس به من قبل، حين سمع القارئ يتلو الآية السالفة الذكر، فدارت بخلده أسئلة مـماثلة لما دار به من قبل: فهل من باب الصدفة أن يشير كلام المربي إلى حاله كما أشارت إليه الآية المقروءة أو من باب سوء الحظ منذ أن أصيب؛ إذ حيثما دار، وجد ما يومئ إلى مصابه، كأنما الناس علموا به من غير إخبار، انتقاما من حبه لذاته، إذ يعشق كمالاتها، وهاهم ينظرون إليه، وقد نقص هذا الكمال؟ ثم كيف أن الآية المقروءة تتعلق

بظاهر الجسم، في حين أن كلام المربي يتعلق بباطنه بصورة يجعله يتكامل مع هذه الآية؟ أليس الجسم الموصوف بـ«الخشبة الـمُسنَدة» هو الجسم الذي فقَد الحياة؟ ولا شك أن الحياة المقصودة ليست الحياة العضوية؛ ومعلوم أنه لا أحوال بغير حياة، والأحوال المقصودة ليست، بالطبع، الأحوال العضوية، فيلزم أن «الخشبة المسنَدة» إنما هي الجسم الذي خلا من الأحوال الحية؛ ولولا يقينه بأنه جاء إلى هذا المكان في وقت لا يعلمه أحد، لظن أن تنسيقا مسبقًا تـمَّ بين تلاوة الآية وحديث المربي، حتى إذا وفد على هذا المكان، افتُضح نقصان ظاهره كما افتُضح نُقصان باطنه، استهتارا بحبه التكشف بكمال ذاته؛ فإذن ما السر في أن يكون هو المعني بكل هذا، وهو لم يتسبب قط إليه؟

وبعد أن فرغ المربي من كلامه عن أحوال النفس، لاحظ بعض الشرود على المتكشف، فجدد الترحيب به، جالبا إليه انتباهه، ثم سأله عن سبب مجيئه، إذ لم يرَه من قبل؛ فذكر له المصاب الذي ذهب بجزء من كمالاته الجسمية كما ذكر له أنه يطلب الأسباب التي تُزيل النقص الذي طرأ على هذه الكمالات؛ فلم يُرسله المربي من مجلسه كما كان يترقب، بل حدّق إليه، لا مستغربا، وإنما مستكشفا، لعل المتكشِّف يطمئن إليه كما كان يطمئن إلى نفسه، ويثق به كما كان يثق بها، ثم قال:

- «لا يشغل المؤمنَ نظرُ الناس إليه، وإنما يشغله نظر الله إليه، ولا يجتمع النظران في قلب مؤمن».

فشعُر وكأن المربي يصرّح له بأن حالته تعنيه، وأنه هو المؤهَّل لعلاجه، إذ كيف يتكلم له عن «النظر»، وقد جعل منه كل همّه، بل كيف يذكر له «النظر إلى النفس»، وقد استولى عليه عشقُ نفسه، بل كيف يذكر له «نظر الناس»، وقد ظل يتوسط بهذا النظر في مزيد العشق لنفسه؟

وإذا كان كلا النظرين: «النظر إلى النفس» و«نظر الناس» لا اعتبار له عند المربي، فلا شك لأنه يرى أن الحياة الحقة مفقودة فيه؛ فيكون حال المتعلق به كحال «**الخشبة الـمُسندة**»؛ وإذا كان لا يعتبر إلا «نظر الله»، فلأنه على يقين بأنه لا حياة حقة إلا بهذا النظر؛ فيكون حال المتعلق به كحال «**الشجرة الثابتة المثمرة**»؛ فيا عجبا كيف أن الأمور

تتضافر لكي تقنعه بأنه جاء إلى الطبيب الذي يعالجه؛ فالآية المتلوة تنبهه إلى أن التعلق بجسمه لا يغنيه مطلقا؛ وكلام المربي في أحوال النفس ينبهه إلى أن علته نفسية؛ وقوله المباشر له ينبِّهه إلى أن دواءه هو في التعلق بنظر الله؛ وما كاد يتأمل احتمال اقتناعه بهذه النتيجة، حتى انقلبت إلى يقين لا يتزلزل؛ إذ أن المربّي التفت إلى الحاضرين، متفرسا لحظةً في وجوههم، كأنما يريد أن يشركهم في فائدة لا تخصُّه، أو يوصيهم بشيء يخصهم، فقال: «لِيتولَّ أحدكم في الجلسة المقبلة شرح قول رسول الله صلى الله عليه وسلم:

- «إن الله لا ينظر إلى أجسامكم، ولا إلى صُورَكم، ولكن ينظر إلى قلوبكم»[5].

لقد هزَّ وضوح هذا الحديث كيانه بما جعله يشعر وكأنه لم يَرِد إلا في حقه، نهيا له عن أفعاله، إذ كان لا ينفك ينظر إلى صورته وجسمه، متعشقا لهما، وملتذا بالنظر إليهما؛ فاسترق النظر إلى الحاضرين، متوجّسا أنهم ينظرون إليه بغير النظر الذي يريد منهم، مفاخرا بكمالاته، وهو لا يدري أنهم، عن عيبه، في شغلٍ بعيوبهم.

وحينها، انتهت المقابلة وكأن الغرض منها قد قُضي، ودعا له المربي بعاجل الشفاء؛ فانسحب وهو يكاد يتخفى عن الأنظار، استحياء من نفسه، وهو شعور لم يكن يعبأ به؛ وما أن عاد إلى بيته، حتى ترادفت عليه الأسئلة: لـِمَ لا ينظر ربُّه إلى جسمه، وهو ما هو عليه من الكمال، ولا إلى صورته، وهي ما هي علَيه من الجمال؟ أيُّ بُعْد بينه وبين ربّه أكبر من هذا الذي يجعله ينظر حيث لا ينظر، ولا ينظر حيث ينظر؟ ألا يجعل هذا البعد من جسمه، على كمالاته، عبارة عن خشبة مُسنَدة أولى بالإفناء منها بالإبقاء؛ ثم لِـمَ النظر إلى قلبه أدل على هويته من النظر إلى جسمه أو النظر إلى صورته؟ وإذا كان النظر يتعلق بالكمالات، أتكون للقلب كمالات كما للجسم كمالات، فيتعلق بها النظر كما يتعلق بكمالات الجسم؟ وكيف يحصّل هذه الكمالاتِ قلبُه، حتى ينظُر إليه ربُّه، فيستبدل ببعده عنه قربَه منه؟ وهل بالإمكان أن يَجمع بين كمالات الجسم التي تجلب له أنظار الخَلْق وكمالات القلب التي تجلب له نظر الحق، فيتحقق بكمال الحب لذاته، ظاهرا وباطنا.

(5) أخرجه مسلم في **صحيحه** في كتاب **البر والصلة**.

وظلت هذه الأسئلة وغيرها التي تُشكّك في فائدة نظره إلى ذاته، عاشقا لها، تشغل باله، مكدرة عليها أمل استرجاع عافيته؛ فحتى لو أصلَح جسمَه، وسوَّى صورته، ما كان هذا الإصلاح، ولا هذه التسوية لترُدّ إليه اليقين بنظره؛ فكيف إذن يتخلص من هذا الشك الذي ينغّص عليه صفو عيشه؟ فلم يجد من سبيل إلا بأن يحضر الدرس الذي أوصى به المربي، حتى يتبيَّن جلية الأمر، بعد أن يكون قد استوضح الصاحبَ الذي دله على مقر المربي في بعض ما أشكل عليه، ويستصحبه إلى عين المكان؛ وما أن أقبَل على المجلس، حتى فُسح له فيه، وقد أوشك المتحدث أن يفتتح الدرس؛ وبعد أن ذكّر بنص الحديث الشريف، وضع السؤال التالي: «لِـمَ القلب هو محل نظر الله، عز وجل»، ثم شرع في تفصيل الجواب:

- «القلب لطيفة مودعة في الإنسان تـُحدّد ماهيته الأخلاقية، إن خيرا، فيثاب عليه، أو شرا، فيعاقب عليه؛ لذلك، كان القلب على نوعين: «القلب السليم» و«القلب السقيم»؛ والأمراض التي تعتري القلب أكثر من أن تحصى، أو أن يعي بها المريض أو حتى أن يعدّها من الأمراض لو ذُكرت له».

ثم ضرب لهذه الأمراض بعض الأمثلة المتنوعة، مبيّنا لِـمَ ينبغي تطهير القلب منها، وكيف أن الفرد لا يقدر على أن يقوم بهذا التطهير بنفسه، وإنما يحتاج في ذلك إلى الخبير بخفايا النفس، شأنها شأن الأمراض التي تصيب الجسم.

وبعدما سمِع المتكشف ما سمِع، أخذ يقايس بين حالته والحالات المرضية التي سردها المتحدث، فتأكد له أن تعلُّقه بجسمه، معجَبا به، حتى كادت إصابته تفقده الثقة بوجوده، فضلا عن اهتزاز نفسيته لا يمكن أن يعُدَّه هؤلاء الجلساء إلا مرضا من أمراض القلب، فساءه ذلك؛ وزاد في ارتباكه أن سأله أحدهم كيف وجدت الدرس، ثم عقّب على جوابه، قائلا:

- «إن من لم ينظر إلى نظر ربه إلى قلبه، فقد نُزِع منه الحياء».

ألم يذهب هو إلى أبعد من ذلك، إذ نسي نظر ربه بالمرة، مفرِدا الإنسان بالنظر، بل قاصرا نظره على النظر إلى الجسم، حتى كان كمن يتحدى مولاه، فجزِع أيما جزع من أن

يكون قد نُزع منه «الإيمان»؛ فاستعجل لقاء المربي استعجال من يخشى أن يأتيه المَنون ولـمّا ينطق بالشهادة، فسأله أن يأذن له في عمل أسمائي يُخرجه من ظلمات نفسه.

فعكف على ورده، مسابقا الزمن، كأنه يتدارك ما فاته من أوقات التفرغ لربه أو كأن مَلَك الموت يوشك أن يقتحم عليه بابه؛ وكانت باكورة هذا العكوف أن أخذ ينسلخ عن تعلقه بذاته، مستبدلا به تعلُّقه بربه، كما ينسلخ عن نسبة الكمالات إلى نفسه، مستبدلا بها نسبتها إلى ربه، خارجا عن الشعور بالامتلاك إلى الشعور بالائتمان؛ وهكذا، كلما ارتقى درجة في التحرر من نفسه وحظوظها، شعر بـمزيد الخسة لـما كان فيه من إعجاب بنفسه، وبـمزيد الحياء من ربه أن غفل عن شاهديته العليا، ناظرَةً إلى قلبه، وقد امتلأ كبرا وغرورا؛ ولولا أن كلمة الشاهد الأعلى سبقت بالرحمة له، لكان اليوم في الغابرين.

ولا يزال يـمارس أذكاره، انتظاما وتوجّها، ويجاهد نفسه، مراقبة ومحاسبة، ويتفقد أعماله، تصحيحا وتقويما، حتى أيقن أن نظر الشاهد الأعلى، وإن كان نظرا إلى كل القلوب، فإن نظره إلى القلب السليم الذي يتصف بالكمالات الروحية غير نظره إلى القلب السقيم الذي لا يتصف بها؛ إذ النظر الأول نظر خاص يورّث صاحبه رتبة المنظور الموصوف **بالحياء من ربه**، أي رتبة «**المشهود**»؛ بينما النظر الإلهي الثاني نظر عام لا يورّث ذا القلب السقيم هذه الرتبة السنية، لخلوه من الحياء من ربه؛ و«الجسم السليم» لا يكون إلا من «القلب السليم» كما أن «الجسم السقيم» لا يكون إلا من «القلب السقيم»؛ فالجسم السقيم ليس إلا «خشبة مُسنَدة»، إذ لا قلب فيه؛ ولا حياة، ولا حياء، بغير قلب؛ وأما الجسم السليم، فهو شجرة ثابتة مثمرة، إذ يكون لها قلب؛ وحياته وحياؤه من هذا القلب؛ **فالمشهود إنما هو القلب السليم في الجسم السليم**[6].

وبهذا، يتضح أن **المشهود** في هذا المقام عبارة عن **المنظور الذي يتوسل بالشاهد الأعلى، وقد منَّ عليه بالحياء، حتى يكون محلا لخصوص نظره، جل وعلا**.

وواصل تعهده لاجتهاده ومجاهدته، آخذا بتوجيهات المربي، حتى وقر في صدره أنه

(6) تأمل الحديث الشريف: «أَلا وَإِنَّ فِي الجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الجَسَدُ كُلُّهُ، أَلا وَهِيَ القَلْبُ»، أخرجه البخاري في **الصحيح**.

«**لا نظر إلا نظره سبحانه**»؛ وأدرك، عندئذ، أن هذا المرتقى لا يرتقي إليه إلا من أضحى يتوسَّط بربه إليه، فضلا عن توسُّطه به في كل شيء سواه، متدرجا في مراتب الحياء، حتى يستحيي من حيائه، لدائم شعوره بالتقصير في مقابل نِعَم ربه عليه التي لا تحصي، حتى في ادعائه الحياء من الحياء.

ولـما صار همُّه كلُّه، إن غدا أو راح، وإن قام أو قعد، هو ذكر ربه، كان لزاما أن ينسى ذكر نفسه؛ فلا يجتمع، في قلب المشهود، «حب الله» و«حب الذات»؛ إذ تشغله كمالات ربه غير المتناهية عن سواها من الكمالات، حتى إنه نسي إن كانت له كمالات، ناهيك عن أنه أصيب فيها، وجزِع من أجلها؛ فلقد ورّثه ذكر الرحمان حلاوة الإيمان وطمأنينة الإيقان، حتى برزتا من قلبه إلى صورته، فأضفتا على وجهه نضارة لم تفت عيون معارفه أن تلاحظها، وهو لا يبالى إن لاحظوها أو لم يلاحظوها؛ فقد أغناه نظر الله إليه عن كل نظر، بل لا يبالي إن بُدّل بدمامته نضارة أو بنقصه كمالا، موقنا بأن ربه قادر بأن يجعل في ضمن المصيبة رحمة وفي ضمن الشر خيرا؛ فلولا ما أصابه من نفسه، ما هُدِي إلى ما اهتدى إليه من شهود ربه.

6. الفقه الائتماني واستهواء الآخر

قد مضى أن المتكشف لا يتوسط في تكشُّفه لذاته بالتكشف للآخرين فحسب، بل يسعى، كذلك، إلى أن يؤثر فيهم بتكشُّفه، فيتكشفوا، هم بدورهم، كما تكشّف؛ فيُساهم الكل في إنشاء تكشّف جماعي تتولى وسائط الإعلام والاتصال نشره على أوسع نطاق.

وذات يوم، وقد أزَف وقتُ الاجتماع للذكر، اشتكى أحد الحضور من بعض مظاهر التكشف التي تُباغِت الناظر إلى وسائط الإعلام، وهو يتابع نشرات الأخبار، مؤمِّلا أن يسمع من المربي كلاما عن آثار هذه المظاهر في السير الخُلُقي والروحي للفرد؛ فما كاد يفرغ من شكواه، متطلعا إلى بيان هذا المربي وتوجيهه، حتى استأذن عليهم في الدخول شخص قصد هذا الجمع لأول مرة؛ فرفع إليه المشتكِي بصرَه، فأصيب بالدهشة؛ إذ سبقت له رؤيته، فعرَف أمْره؛ فما هو إلا واحد من أولئك الذين مارسوا التكشف الجماعي في بعض الحلقات التلفزية، وروّجوا له، فاضحين الأسرار والمنكرات، ومتعدّين حدود التعفف

والحياء، فبدا له وكأن شكواه لم تكن عبثا، بل وكأن المشتكَى منه هو هذا الرجل أو مِثْله.

وزادت دهشته لـمّا رأى حرارة الترحيب التي أظهرها له المربي، وهو الذي يعلم قَدْر الفراسة التي يتمتع بها؛ إذ ردَّ عليه السلام بخيرٍ من سلامه، وأجلسه في مكان متصدِّر بالقرب منه؛ فظهر على الزائر انبساط خاص من ذلك، كأنما صادف هذا الوضع هواه؛ فلو أنه سأل شيئا، ما كان ليسأل إلا هذا التصدر؛ فما رغب في ملاقاة المربي إلا ليسأله الدعاء بـمزيد الظهور ومزيد التأثير في الجمهور، لِـمَا بلغه من صَلاحه وتقواه؛ ولم يكن استغرابه أقل من استغراب المشتكي ولو أنه على ضدِّه؛ إذ أنه عجِب كيف أن المربي بادره بـما يشي باستجابة الدعاء الذي جاء، طالبا له، ولـمّا يُطلِعه بَعْد على طلبه، ولا هو سأله عن سبب مجيئه؛ إذ صدَّره المجلس، حتى كأنه على منصة، يُشرف ببصره على الحاضرين، فأضحى بـمرأى منهم، إذ يَنظرون إليه كلما رفعوا أبصارهم إلى أستاذهم ولو أنهم منكبون علىَ أورادهم؛ أما الجليس المتظلم، فعجب كيف أن المربي يُكرِم وفادة هذا الزائر بـما يزيده تعلقا بظهوره وتأثيره، ومِثلُه أحوج ما يكون إلى إخراجه من هذا التعلق، دفعا لظلمه وإيذائه للجمهور؛ ولم يجرؤ على أن يهمس في أذن المربي، مخبرا له بأمره، لـعِلمه بأنه لا يجب أن يُذكَر له شخصٌ بـما يكره، فضلا عن أن ستره، في هذا المقام، آكَد من فضحه، ثم لاعتقاده بأن ما يقع في مجالس الذكر من أمور خيرٌ كله، فيحسن به التسليم بـما يرى ويسمع، حتى يأتي العلم بها بإذنٍ من الذي لا تخفى عليه خافية، سبحانه وتعالى.

فإذا بقارئ يفتتح الاجتماع بتلاوة الآية الكريمة:

• «وَاعْبُدُواْ اللهَّ، وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا، وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ، إِنَّ اللهَّ لاَ يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالاً فَخُورًا»[7].

ثم جاء في عقب هذه القراءة بعض السماع في مدح الرسول صلى الله عليه وسلم؛ وعلى إثره، أخذ الكلمة أحد الجلوس، فتناول بالشرح حديث الرسول صلى الله عليه

(7) النساء، 36.

وسلم:

- «والله لا يؤمن، والله لا يؤمن، والله لا يؤمن، قيل: من يا رسول لله؟ قال: الذي لا يأمن جاره بوائقه»(8).

وَدّ الزائر لو أن الآية والحديث دارا حول الدعاء، وقد رأى بوادر الاستجابة له في جلب الأنظار إليه حين تصدِّره المجلس، موقنا بأن تأثيره في الجمهور سيبلغ أقصاه؛ غير أن المربي بادره بالسؤال هل يسكن بجوار هذا المقرّ أم يقيم بعيدا عنه؛ فظن أنه يدعوه لحضور مجالسه متى يتسنى له الأمر؛ فودَّعه، واعدا إياه بتكرار زيارته له؛ ثم قفل راجعا إلى بيته، مستمتعا بذكرى الحفاوة به، تصديرا له وإظهارا كأنما بدأ منعطفا جديدا في استهواء «المشاهدين»؛ لكن ما أن انتقل من تذكّر ما رآه إلى تذكُّر ما سمعه، حتى خفّت عنه شدة هذه المتعة؛ فلم يكن ما سمِعَه مصادفا لـما في قلبه؛ إذ تناولت الآية «**الإحسان إلى الجار**» وتناول الحديث «**إيذاء الجار**»، على حين كان همُّه هو الدعاء له بمزيد الشهرة؛ ولو أنه لم يدرك هذا الدعاء، فقد رأى بشائر الاستجابة؛ لكن استوقفه كون المربي، بدل أن يدعو له بما أراد، سأله عما إذا كان من جيرانه، فتحير في الأمر، إذ كيف يضع له هذا السؤال عن الجوار، انسجاما مع الآية والحديث؟ هل يكون ذلك من باب تداعي المعاني، وهذا لا يجوز في حق هذا المربي الصالح، فهو حريص على أن يورد الكلام في موضعه، تربية لأتباعه؟ وهل يكون قد تأثر بالغ التأثر بـمضمون الحديث؛ إذ ينفي الإيمان ثلاثا عن الذي يؤذي جاره، وهذا أيضا مستبعد، لأنه عالم بهذا الحديث، وتأثره به ملازم له كملازمة التعبد له؟ وهل يكون من باب التودد إليه، وهذا كذلك غير محتمل؛ فقد كان بالإمكان أن يتودّد له بغير السؤال عن الجوار كأن يسأله عن حاله أو عمله أو جمهوره؟ وهل يكون من باب جس النبض والتهييء لدعوته إلى مجالسه، وهذا، هو الآخر، غير وارد، لأن أخلاقه أسمى من أن يتحيّل في دعوته له؟

فإذا كانت هذه الاحتمالات بعيدة في حق هذا المربي، فقد لزم أن يكون «سؤال الجوار» لا يعني المربّي بقدر ما يعنيه هو بذاته؛ حقا، لا يبعد بيته عن المنطقة التي بها مقر هذا

(8) رواه البخاري.

المربي، فهو بمنزلة جار لهذا المنطقة؛ لكن ما علاقة الإحسان والإساءة به؟ فهل يريد المربي أن يُحسِن إليه في شيء كأن يعطيه الكلمة في المجلس، فيزداد سمعة على سمعة؟ أم يُحذّره من سوء يُحتمل أن يوقعه به جار له؟ بيد أن المجلس شدّد على إيذاء الجار أيما تشديد، لا على تـحمُّل أذاه؛ فإذا كان هناك تحذير من الأذى، فلا بد أن يتعلق بالأذى الذي يـُمكن أن يوقعه هو بجاره، وهو ما لا يخطر بباله مطلقا.

فبقي على حاله من التقلب بين الأسئلة إلى أن جاء موعد المجلس الثاني، فحمله على حضوره إلحاحُ هذه الأسئلة عليه، فضلا عن رغبته في أن يرى الأبصار محدِّقة إليه؛ فعاد إلى مقعده في الصدارة، معجَبا بحظوته لدى هذا الفقيه؛ ثم تابع النشاط التربوي الذي شهده المجلس، محرِّكا تارة لسانه، استظهارا، أو محركا رأسه، استحسانا، حتى إذا فرغ المتحدث من إلقاء الدرس المعهود، التفت المربي إلى جهته، فارتسمت هذه الالتفاتة في ذهنه بقوة، فتنبأ أنها تبشر بخير عظيم؛ ولم يكذبه تنبؤه، إذ دعاه إلى أن يُلقي كلمة في وسط هذا الجمع الغفير، وأعظِم بها من فرحة! فلا ينفك هذا المربي يغدق عليه من أسباب الظهور ما لم يكن في الحسبان؛ وحتى يبلغ غاية التأثير في هذه الجمهرة من الذاكرين، فقد قرر أن يحدثهم في مجال اختصاصه، باعتباره إعلاميا، مُظهرا قدراته وتـمكُّنه، وفيما لم يألفوا التحدث فيه في جلساتهم، مثيرا استطلاعهم وشادّا إليه انتباههم؛ فدار كلامه على موضوع «**الاتصال**»، متحدثا عن ثورة الاتصال، أطوارا وآثارا، فوائد وعوائد؛ ثم ألح على جانب التقارب بين الأمم والأفراد، مكانيا وثقافيا، متوقفا عند المقولة الشائعة: «**أضحى العالم قرية صغيرة**» كأنه يريد أن يصرف عنها الابتذال الذي صارت إليه؛ فإذا به يتذكر ما سمعه في المجلس السابق عن «الجوار»، فقال:

«إذا جَعلت وسائل الاتصال من العالم قرية صغيرة، فهذا يعنى أن أهل هذه القرية أضحوا **جيرانا** بعضهم لبعض؛ فإذن سكان العالم **جيران** بفضل وسائط الاتصال».

فبدا عليه، ساعتها، التردد بين أن يواصل حديثه أو يُنهيه على الفور؛ لكنه ما لبث أن اعتذر عن الإطالة، مختتما كلامه بطلب الدعاء من المربي، بادٍ عليه الارتياحُ بكونه وسَّع جمهوره؛ إذ أضحى هؤلاء الذاكرون، هم الآخرون، يعرفونه، مظهرا ومخبرا.

فخَرَج مهرولا ولـمّا ينتظر أن يُدعَى إلى المجلس المقبل كمن يخشى فوات موعد مضروب، أو كمن لا ينوى الحضور له لتداخل وقته مع عمل موعود؛ وما أن امتطى مركوبه، حتى برز إلى شعوره ما كبَته في صدره من هائل الأسئلة والافتراضات، وهو يأتي، في كلمته السابقة، على وصف سكان العالم بالجيرة؛ فلو صح أنهم جيران بعضهم لبعض، لترتب عليهم من الواجبات ما يترتب للجار على الجار، ومن الحقوق مِثْلها، كفّا للأذى واحتمالا له وإحسانا؛ ولِـمَ لا يصح ذلك، وقد غدت صلة الاتصال أقوى من صلة المكان؟ ألا يخترق الاتصال حواجز المكان، فترى جارك المتصل بك من بعيد في عقر بيتك، ولا ترى جارك الملاصق بيتُه لبيتك؟ إن جارك بالاتصال أقرب إليك من جارك بالإسكان؛ فاندهش كثيرا لـمّا خطر له بالبال أن يكون المربي قد قصد بسؤاله عن سكناه، لا مجاورته له في نطاق المكان، وإنما مجاورته له في عالم الاتصال، فصار يدفع هذا الافتراض، متعللا تارة بحسن استقباله له، وتارة بتكريمه إياه بإلقاء الكلمة، وتارة بجليل دعائه له.

غير أن كل ذلك لم يُجدِه نفعا، إذ أن تضافر الآية القرآنية والحديث النبوي وسؤال المربي في المجلس الماضي على التطرق إلى موضوع «الجوار»، وقد جاء هو إلى هذا المجلس من غير سابق ميعاد ولا إخبار، بل إن وصفه للعالَم بأنه «عالم جيرة» الذي انجر إليه من حيث لم يكن يحتسب، كل ذلك استبد بقلبه، فلم يجد له من تفسير إلا أن يكون تدبيرا خفيا ليس المقصود به إلا هو نفسه؛ وعندها، كاد قلبه ينفطر، جزعا؛ لقد ألح المجلس المذكور على إيذاء الجار، وهو لم يؤذه أحد من جيرانه، لا متواصلا معه ولا مساكنا له، فيا ترى هل يكون هو الذي يؤذيهم، بعضا أو كلا؟ وما هو هذا الأذى الذي اقترفه في حق جيرانه من حيث لا يدري؟ هل يكون أذى لَـحِقَ جيرانه من المتصلين أو لَـحِقَ جيرانه من الساكنين أو لَـحِقَ كليهما؟ ولِـمَ لَمْ يصارحوه به، فيكفَّه عنهم، أو يتظلموا إلى أعلى منه، فيُوقفه عند حده؛ وكيف يكونَ محلَّ إكرام من جارٍ، وقد سبق منه الأذى لجارٍ مِثْله؛ هل يكون قد جازى الإحسان بالإساءة؟

فحار في أمره أيـما حيرة، ولم يسعه إلا الركون إلى فرضية التدبير الخفي، فتعاهد مع نفسه أن يحضر المجلس المقبل ولو لم يُدْعَ إليه، على أن يُسلّم بأنه هو المؤذي لجيرانه متى

تجدَّد الكلام فيه عن «الجوار»، إن فرديا أو جماعيا؛ فاستبطأ الأجل الذي يقرر فيه القَدَرُ مَن يُؤذي جيرانه: أهو أم هم؟، متسائلا كيف يكون حاله وتصرُّفه لو أنه هو الذي يؤذي جيرانه؛ وكلما تصور أن يكون هو المؤذي لجيرته، اشتد اضطرابه، وزاد غمّا على غمّ؛ فما كان منه إلا أن بكَّر إلى الاجتماع، وما أن رآه بعض الحاضرين قادما إليهم، حتى هبّوا لاستقباله، فزاد إعجابا بنفسه؛ وعبر أحدهم عن تقديره له بالقول: «إن كلامك عن جيران الاتصال يُغري بطلب المزيد منه»، فكاد قلبه أن ينخلع، إذ صار يلزمه قبول الشرط الذي شرطه على نفسه؛ وقعد حيث انتهت به قدماه، ذاهلا عن نفسه، لا يلقي بالا لمن دعاه إلى صدر المجلس؛ وما أن أقبل المربي على الجمع بطلعته البهية، حتى هرع إلى السلام عليه، مطأطئا رأسه، خجلا؛ وحاول أن يتماسك كي لا يُرى منه ما يشينه في أعين الناظرين؛ وتظاهر بالإصغاء إلى ما يُتلى من آيات ويُنشدَ من قصائد ويُشرَح من أحاديث، وكلُّه خشية أن يُطلَب منه الكلام مرة ثانية؛ إذ كان مشغولا بالتأكد من طبيعة إيذائه لجيرانه، وهو يظن أنه يحسن إليهم، وبالخروج من هذا الإيذاء الذي كان يحسبه إحسانا إليهم.

وكم شقَّ عليه أن يدعوه الجلساء إلى الاقتراب من المربي حينما تـحلَّقوا حوله لتوديعه؛ وبلغ حرَجه أقصاه لـما سمع أحدهم يقول للمربي: «لقد أعجبتنا كلمته، ليتَه يحدثنا في المجلس الآتي عن **أخلاق الجوار في عالم الاتصال**»، فنظر إليه المربي، كأنه يأذن له في هذا الحديث، ثم التفت إلى عموم الحاضرين، قائلا:

- «**الأخلاق حصن، ومن دخله أَمِن الناسُ أذاه، والحياء حصن الحصون**».

فحينها، تـمنَّى لو أنه توارى عن الأنظار بالكلية؛ لقد انكشف الآن بكل جلاء حجم الإيذاء الذي كان يرتكبه عبر وسائل الإعلام والاتصال في حق الجيرة؛ إذ كان لا يكترث، في برامجه، بـمسألة الأخلاق، بل كان يدعو إلى رفع الحياء بالمرة، تحقيقا لكمال الشفافية[9]؛ فيا ويله! كم من الأفراد قد يكون دفعهم إلى الرذيلة والفحشاء، فضلا عن البذاء! وكم

(9) عنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلىَّ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَا شَيْءٌ أَثْقَلُ فِي مِيزَانِ الْمُؤْمِنِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ خُلُقٍ حَسَنٍ، وَإِنَّ اللهَ لَيُبْغِضُ الْفَاحِشَ الْبَذِيءَ»، رواه الترمذي، وقال: «حسن صحيح».

من الأُسَر قد يكون تسبَّب في فصل عراها، فضلا عن إزالة الحشمة بين الأبناء والآباء؛ هنالك، لم يقدِر على أن يتمالك، وأجهش بالبكاء، فانهمرت الدموع غزيرةً على خديه، فاندفع إلى حضن المربى، قائلا: «سيدي، لا أستحق تكريمك، ولا تقدير تلاميذك، لقد آذيت الجار القريب والبعيد؛ فلا تصرفني، وخذ بيدي»؛ فأجابه المربي، وقد ارتسمت، على وجهه النضير، علامة التأثر البليغ: «**هم الجلساء لا يشقى بهم جليسهم**».

وأحس، عندئذ، أنه بـمنزلة الغريق الذي أشرَف على الهلاك، فانتُزِع انتزاعا من مخالب الموت؛ فما كان منه إلا أن أقبَل كأشد ما يكون الإقبال على الأذكار الخاصة التي وظّفها عليه المربي، إخراجا له من قبيح صفاته إلى صفات تُقرِّبه من ربه؛ ولم تـمضِ إلا أيام قليلة على قيامه بهذا العمل الأسمائي الخاص مع حضوره لاجتماعات الذكر العامة، حتى بدأت نظرته إلى نفسه وإلى الآخرين تتغير؛ فلم يَعُد يرى أنه يـملك القدرة على أن يصرف أنظار الناس إليه، متكشفا لهم، ناهيك عن أن يحملهم على ما يحب من التكشف أو يُكرههم على ما لا يحبون منه؛ بل أخذ ينسى النظر إلى نفسه، متكشفا كان أو غير متكشف، وينسى أنظار الآخرين إليه، مقتدين بتكشُّفه كانوا أو غير مقتدين به، **فلا منظورية بعد اليوم**، سواء كانت منظورية الذات أو منظورية الآخَر.

ولا يزال المربي يتفقد أطواره وأحواله، ويتعهده بالنصح والتوجيه، معدِّلا أذكاره، زيادةً وتكملة، ومصوّبا سيره، ترقيةً وتزكية، حتى يأتي الطور الذي لا يشغله فيه إلا نظر الحق إليه سبحانه وتعالى؛ وساعتها، يستحضر جلال هذا النظر الإلهي، فيذوب حياء؛ إذ كيف اتخذ إبليس وليا، فتحدّى إرادة الشاهد الأعلى في ستر عباده، وهو الستِّير الستار، إذ كساهم ألبسة تزينهم هي أخلاق تطهرهم وتزكيهم؟ فكيف تـجرأ على أن ينزع عنه اللباس الذي ستره به، فاضحا نفسَه؛ بل كيف تجاوز ذلك إلى أن يُغوي الآخرين بأن ينزعوا عنهم الألبسة التي سترهم بها، فاضحين أنفسَهم؟ ألم يتلبَّس به إبليس، حتى صار مفضوحا في نفسه، فاضحا لغيره، متعاونا مع الآخرين على فضح المستور؟

وإذ سابق أعماله شاخص لعينيه، اشتد بكاؤه، حتى سُمِع صوته، وظُنَّ به هلاك نفسه؛ فاستغرق أوقاتَه في وظائف الأذكار، مترددا على أستاذه، مكثرا الاتصال به، كي يلتمس

الإرشاد والدعاء منه؛ ولا يزال على هذه الحال، اجتهادا ومجاهدة، حتى أخذ يستبصر أنه لولا أن الشاهد الأعلى أراد تطهيره وتزكيته ما كان لينشغل الآن بذكر اسمه بعد أن كان منشغلا بذكر نفسه لنفسه وذكرها لغيره، حتى أضحى لا ألذ عنده من أن يذكر ربه، ويجمع على ذكره قلبه، ويتأمل مواهبه له؛ ولا أحب إليه من أن يدوم على ذكره، لا ينقطع عنه لسانه، ولا يغفل عنه قلبه، طامعا في أن ينظر إليه ربه نظر المغفور لهم، ساترا عنهم ذنوبهم، يُنسيها لقلوبهم، بل يمحوها من كتبهم، فيجعله في «**المشهودين**»؛ فمن غفر له ربه، فلا أعظم منه سترا لنفسه، بإذن ربه! فكيف إذا أحبه، فلا أعظم منه سترا لغيره، بإذن ربه! فالمشهود إنما هو المنظور المستور في نفسه، الساتر لغيره، بإذن ربه.

فيتبيَّن إذن أن **المشهود في هذا المقام عبارة عن المنظور الذي يتوسل بالشاهد الأعلى، وقد ألقى عليه ستره، في أن يكون محلا لخصوص نظره، سبحانه وتعالى.**

• محصول الكلام في هذا الفصل أن «الفقيه الائتماني» أو «المربي» يتصدى لظاهرة «التكشف» التي هي أحد التحديات الأخلاقية الكبرى التي تواجه الإنسانية في العصر الحاضر والتي تتحدد بخصائص خمس هي: «إبداء الكل» و«إبداء الباطن» و«حب الوجود» و«حب الذات» و«استهواء الآخَر»؛ فاتضح أن هذا المربي لا يبدَه المتكشف بالنصائح المباشرة، ناهيك عن الأوامر القاطعة، وإنما يقيم معه علاقة اتصال وجداني مباشر والتزامٍ عملي مداوِم، مراعيا خصوصية ظروفه، آخذا بأسباب اللطف والرحمة، حتى يجعله يتبيَّن بنفسه أنه ينازع الشاهد الأعلى في اسم عظيم من أسمائه الحسنى، وهو «الشهيد» في دلالته على «المشهودية الإقرارية» التي له وحده؛ كما يجعله يتطلع إلى أن يَخرُج من وصف «المنظور لنفسه وللآخرين» إلى وصف «المشهود له، سبحانه»، متوسلا في ذلك بما شمله به من واسع رحمته، أو ما هداه إليه من دائم ذكره، أو ما وَهبَه من خُلُق الحياء منه، أو ما أضفى عليه من سابل ستره؛ وهكذا، يبدي الفقيه الائتماني قدرة لا تضاهى في معاملة الإنسان المعاصر بما يُخرجه، على التدريج، من حالة الاختيان إلى حالة الائتمان.

الخاتمة

بعد أن أوشكنا على نهاية كلامنا في التحديات الأخلاقية المعاصرة، يبقى أن نختمه بملاحظات منهجية بصدد الطريقة التي اتبعناها في عرض إشكالات هذه التحديات وسبُل مواجهاتها.

أولاها، أن مقاربة هذا التحديات اتخذت صورا مختلفة ثلاث: «صورة فلسفية» و«صورة فقهية ائتمارية» و«صورة فقهية ائتمانية»؛ إذ اتخذ عرضُ هذه التحديات «صورة المقاربة الفلسفية»، واتخذ التصدي لها الصورتين الأُخريين: «صورة المقاربة الائتمارية» و«صورة المقاربة الائتمانية».

والثانية، أن هذه المقاربات الثلاث تتَّبع طرقا عقلية مختلفة؛ فالمقاربة الفلسفية تتّبع الطريق الجدلي، والمقاربة الفقهية الائتمارية تتَّبع الطريق الوعظي، والمقاربة الفقهية الائتمانية تتَّبع الطريق الحِكْمي[1] (بكسر الحاء)؛ ويكمُن الفرق بين هذه الطرق العقلية الثلاثة في التقيد بالقيم الأخلاقية من حيث هي قيم أسمائية أو عدم التقيد بها من حيث هي كذلك؛ فالطريق الفلسفي الجدلي لا يتقيد بالقيم الأسمائية؛ والطريق الفقهي الوعظي يتقيد بهذه القيم، نظرا وعملا؛ والطريق الفقهي الحِكمي يتقيد بالقيم الأسمائية، نظرا وعملا واستعمالا.

والثالثة، أن النظر الائتماني يستوعب هذه المقاربات الثلاث، لا على أساس أنها مقاربات متباينة، وإنما على أساس أنها مقاربات متداخلة؛ والمقصود بـ«التداخل» هنا ليس معناه اللغوي، أي «الاختلاط»، وإنما معناه الاصطلاحي المنطقي الذي يفيد معنى

(1) تدبر الآية الكريمة: «ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ»، **النحل**، 125.

«التضمن»؛ والمراد به دخول الأشياء بعضها في بعض على ترتيب مخصوص؛ وهكذا، فإن «المقاربة الجدلية» تدخل في «المقاربة الوعظية»، إذ أن «الواعظ» يحتاج إلى وسيلة «المجادل»؛ و«المقاربة الوعظية» تدخل في «المقاربة الحِكمية»، إذ أن «الحكيم» يحتاج إلى وسيلة «الواعظ»، فضلا عن وسيلة «المجادل»؛ فيلزم أن أقوى وأخصَّ هذه المقاربات الثلاث هي «المقاربة الحِكمية».

والرابعة، أن النظر الائتماني الجامع لهذه المقاربات المتداخلة يقتضي التقلب بين طرقها العقلية؛ فعند عَرْض التحديات الأخلاقية ونقدها، يأخذ بالاستدلال الجدلي، مبيِّنا وجوه الفساد المنطقي في الأدلة المسوِّغة لهذه التحديات، إن تسليما بوجودها أو تقبُّلا لآثارها؛ وعند التعرض لتصدّي الفقيه الائتماري لها، يأخذ بالاستدلال الوعظي، موضِّحا حدود التوجّه الأمْري في التعامل معها؛ وعند التعرض لتصدي الفقيه الائتماني لها، يأخذ بالاستدلال الحِكمي، موضّحا الآثار الإيجابية للتخلُّق في الحد من ضررها؛ وهذا التعدد في المقاربات جعل النظر الائتماني يتَّبع في الكتابة أسلوبا متنوعا تدرّج من الكتابة الفلسفية المجرَّدة إلى الكتابة القصصية المشخّصة كما تجلت في بيان الطريقة التربوية التي يتعامل بها الفقيه الائتماني.

وبناء على هذه المنهجية التكاملية للنظر الائتماني، سوف نبحث، بإذن الله، في الكتاب الثالث، مسألة ذات أهمية بالغة تفرَّعت على التكشّف؛ فبدَهي أن يكون أنصار التكشف أعداءَ ضدِّه، وأن يكون هذا العداء على قدر نُصرتهم للتكشف، ومعلوم أن ضدّه هو «التحجب»؛ والأدهى من ذلك، أن هذا العداء لم يَعد محصورا في البلدان الغربية، بل تعدّاها إلى البلدان الإسلامية، فتجد مِن أبنائها من يعادون «التحجب» معاداة الغرب له أو أشدّ، بحكم أن «الإنسان المعاصر» أضحى «فكرة جوَّالة» قد توجد حتى في عقول أهل البلد الذي ليس له من «العصرية» إلا أقل القليل.

غير أن تقيُّدَنا بهذه المنهجية التكاملية في تناول «مسألة الحجاب» يختلف قليلا عنه في تناول التحديات الأخلاقية في الكتاب الثاني؛ ويتعلق هذا الاختلاف بدرجة تركيب المقاربات الثلاث بعضها مع بعض؛ فقد أخذنا بها، في هذا الكتاب الثاني، على مراحل؛

فابتدأنا بـ«المقاربة الفلسفية»، ثم انتقلنا إلى «المقاربة الائتمارية»، ومنها إلى «المقاربة الائتمانية»، وذلك حفظا للتمايز بين المواقف الثلاثة من هذه التحديات، أي الموقف الغربي والموقف الائتماري والموقف الائتماني؛ أما في الكتاب الثالث، فقد تعلَّق الأمر بموقف واحد هو موقف المؤلّف؛ لذلك، حُبِكت المقاربات الثلاث بـما يجعلها تبدو وكأنها مقاربة واحدة تُـميّز النظر الائتماني من سواه من الأنظار الفكرية.

المراجع العربية

الأصفهاني، الراغب: [1987]، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، دار الوفاء، المنصورة.

ابن عبد السلام، العز: [1980] ، **قواعد الأحكام**، دار الجيل، بيروت.

ابن عبد السلام، العز: [1998] ، **شجرة المعارف والأحوال**، دار الفكر المعاصر، بيروت.

ابن القطان، أبو الحسن: [1994]، **النظر في أحكام النظر بحاسة البصر**، دار الصحابة للتراث، طنطا.

الجوزية، ابن قيم: [1998]، **مفتاح دار السعادة**، دار الكتب العلمية، بيروت.

الجوزية، ابن قيم: [1998]، **أعلام الموقعين**، 4ج، دار الجيل، بيروت.

الجوزية، ابن قيم: [1999]، **مدارج السالكين**، 3ج، دار الكتب العلمية، بيروت

الحنبلي، ابن رجب: [1997] ، **جامع العلوم والحكم**، دار الحديث، القاهرة.

الخرائطي، أبو بكر: [1986]، **مكارم الأخلاق ومعاليها**، دار الفكر، دمشق.

الدهلوي، أحمد شاه: [1995]، **حجة الله البالغة**، ج2، دار الكتب

العلمية، بيروت.

الرازي، ابن شاهاور: [1993]، **منارات السائرين ومقامات الطائرين**، دار سعاد الصباح، الكويت.

طـه، عبد الرحمن: [1997]، **العمل الديني وتجديد العقل**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

طـه، عبد الرحمن: [2000]، **سؤال الأخلاق**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

طـه، عبد الرحمن: [2005]، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

طـه، عبد الرحمن: [2012]، **سؤال العمل**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

طـه، عبد الرحمن: [2012]، **روح الدين**، المركز الثقافي العربي، بيررت.

طـه، عبد الرحمن: [2014]، **بؤس الدهرانية**، الشبكة العربية والنشر، بيروت

طـه، عبد الرحمن: [2016]، **شرود ما بعد الدهرانية**، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت.

طـه، عبد الرحمن: [2016]، **من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر**، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت.

الغزالي، أبو حامد: [؟]، **المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى**، دار الكتب العلمية، بيروت.

الغزالي، أبو حامد: [1975]، **إحياء علوم الدين**، 6ج، دار الفكر

القرافي، أبو العباس: [1998]، **الفروق**، 4ج، دار الكتب العلمية، بيروت.

القصري، أبو محمد: [1995]، **شعب الإيمان**، دار الكتب العلمية، بيروت.

المالكي، ابن حجر: [2002]، **الزواجر عن اقتراف الكبائر**، دار الحديث، القاهرة.

المراجع الأجنبية

ALBERGANTI, M.: [2007], **Sous l'oeil des puces**, Actes Sud, Arles.

AUBERT, N. et HAROCHE, C.: [2011], **Les tyrannies de la visibilité**, éros, Toulouse.

BAUDRILLARD, J.: [1981], **Simulacres et simulation**, Galilée, Paris.

BENTHAM, J.: [2002], **Panoptique**, Arthème Fayard, Paris.

BERGERET, J.: [1984], **La violence fondamentale**, Bordas, Paris.

BONNET, G.: [1996], **La violence du voir**, PUF, Paris.

BONNET, G.: [2003], **Défi à la pudeur**, Albin Michel, Paris.

BONNET, G.: [2005], **Voir / Etre vu**, PUF, Paris.

BOURDIEU, P.: [1996], **Sur la télévision**, Liber, Paris.

BRIL, J.: [1997], **Regards et connaissance**, L'Harmattan, Paris.

CALVERT, C.: [2004], **Voyeur Nation,** Westview Press, USA.

CINQ-MARS, J. M.: [2003], **Quand la pudeur prend corps**, PUF, Paris.

COMPIEGNE, I.: [2011], **la société numérique en question**, Sciences

Humaines Editions. Paris.

DEBORD, G.: [1971], **la société du spectacle**, Éditions champ libre, Paris.

DEBRAY, R.: [1992], **Vie et mort de l'image**, Gallimard, Paris.

DEBRAY, R.: [2007], **L'obscénité démocratique**, Flammarion, Paris.

ECO, U.et alii.: [2011], l'**expérience des images**, INA, Paris.

FOESSEL, M.: [2008], **la privation de l'intime**, Seuil, Paris.

FOUCAULT, M.: [1975], **Surveiller et punir**, Gallimard, Paris.

FREUD, S.: [1962], **Trois essais sur la théorie de la sexualité**, Gallimard, Paris.

GANASCIA, J-G: [2009], **Voir et pouvoir: qui nous surveille?** Le Pommier, Paris.

GAUTHIER, A.: [1993], **L'impact de l'image**, L'Harmattan, Paris.

GAUTHIER, A.: [1996], **Du visible au visuel**, PUF, Paris.

GAUTRAND, J.: [2002], **L'empire des écrans**, Le Pré aux Clercs, France.

GIRARD, R.: [1972], **la violence et le sacré**, Grasset, Paris.

HAVELANGE, C.: [1998], **De l'oeil et du monde**, Fayard, Paris.

IACUB, M.: [2008], **Par le trou de la serrure**, Fayard, Paris.

JOST, F.: [2001], **La télévision du quotidien**, Editions De Boeck Université, Bruxelles.

LACAN, J.: [2013], **Le désir et son**

interprétation, Editions de la Martinère, Paris.

LACOUTURE, j.: [2005], **Eloge du secret**, Editions Labor, Bruxelles.

LASCH, Ch.: [2000], **La culture du narcissisme,** Climats, Paris.

LIPOVESTSKY, G.; SRROY, J.: [2007], **L'écran global,** Seuil, Paris.

KAUFMANN, J-C. : [2010], **Corps de femmes Regards d'hommes**, Poche.

KEENAN, H.: [2012], **Visage(s)**, Editions de l'éclat, France.

MANACH, G-M: [2010], **la vie privée**, Éditions Fyp, France.

MATHIAS, P.: [2008], **Des libertés numériques**, PUF, Paris.

MATTELART, A.: [2007], **La globalisation de la surveillance,** La Découverte, Paris.

MEHL, D.: [1996], **La télévision de l'intimité**, Seuil, Paris.

MERLEAU-PONTY, M.: [1964], **le visible et l'invisible**, Gallimard, Paris.

MISSIKA, J-L.: [2006], **La fin de la télévision**, Seuil, Paris.

MONGIN, O.: [1997], **La violence des images**, Seuil, Paris.

QUINET, A.: [?], **Le plus de regard,** In Progress Editions du Champ lacanien.

RIOUFOL, I.: [2000], **La tyrannie de l'impudeur**, Editions Anne Carrière, Paris.

ROSENBAUM, A.: [2003], **Regards imaginaires**, L'Harmattan, Paris.

ROSSLER, B.: [2005], **The value of privacy**,

Polity Press, Cambridge.

RUBIN, G.: [2011], **Eloge de l'interdit**, Eyrolles, Paris.

SADIN, E.: [2009], **Surveillance globale**, Climats, Paris.

SARTRE, J-P.: [1964], **L'être et le néant**, Gallimard, Paris.

SCHELER, M.: [1933], **Zur Ethik und Erkenntnislehre**, Der Neue Geist Verlag Berlin.

SERRES, M.et alii.: [2004], **Les limites de l'humain**, L'Age d'Homme, Suisse.

SOLOVE, D; J.: [2004], **The digital person**, New York University.

SOFSKY, W.: [2011], **Le citoyen de verre**, L'Herne, Paris.

SOULAGES, J_C.: [2007], **Les rhétoriques télévisuelles**, De Boeck, Bruxelles.

TISSERON, S.: [2001], **L'intimité surexposée**, Ramsay, Paris.

TÜRK, A.: [2011], **la vie privée en péril**, Odile Jacob,Paris.

VADROT, C-M.: [2007], **La grande surveillance**, Seuil, Paris.

VUJIK, J. G.: [2012], **la modernité à l'épreuve de l'image**, L'Harmattan, Paris.

WAJCMAN, G.: [2004], **Fenêtre**, Editions Verdier, Lagrasse, France.

WAJCMAN, G.: [2010], **L'oeil absolu**, Denoël, France.

WANGERMEE, R. (dir.): [2004], **A l'école de la télé-réalité**, Editions Labor, Bruxelles.

WHITAKER, R.: [1999], **The end of privacy**, The

New Press, New York.

WUNENBURGER, J.J.: [1997], **Philosophie des images,** PUF, Paris.

WUNENBURGER, J.J.: [2000], **L'homme à l'âge de la télévision**, PUF, Paris.

أ. د. طه عبد الرحمن

دين الحياء

من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني

2- التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال

في هذا الكتاب الثاني من «**دين الحياء**» يُطبّق الفيلسوف المرموق طه عبد الرحمن نظريته الائتمانية عَلى المجتمع المعاصر الذي بات يُعرَف باسم «مجتمع الصورة»، والذي يواجه ثلاثة تحديات أخلاقية كبرى هي: «**التفرُّج**» و«**التجسُّس**» و«**التكشُّف**»؛ فقد جعلت هذه التحديات الناتجة عن طغيان الصورة «الإنسانَ المعاصرَ» يَدخل حالة يسميها هذا المفكر المجدّد «**حالة الخيانة**»، إذ أخل بواجبه في حفظ القيم الأخلاقية؛ فيتعيّن العمل على إخراجه منها إلى «**حالة الأمانة**» التي تُحوّل المتفرّج إلى «مُشاهد»، والمتجسّس إلى «شاهد»، والمتكشّف إلى«مَشهود»؛ ويرى أن إسهام المسلمين، انطلاقا من دينهم، في نقله إلى هذه الحالة المطلوبة قد يتخذ طريقين اثنين: أحدهما، «الطريق الائتماري» الذي يتصدى لهذه التحديات الأخلاقية بجملة من الأحكام والفتاوى التي تضبط ظاهر السلوك، بانيا على «مبدإ الآمرية الإلهية»؛ والثاني، «الطريق الائتماني» الذي يتصدى لها بإعادة «**روح الحياء**» إلى النفوس، بانيا على «مبدإ الشاهدية الإلهية».

الثمن: 14 دولاراً
أو ما يعادلها


ISBN 978-614-8024-17-7



بيروت - لبنان

الهاتف : 00966-11-4169258
الفاكس : 00966-11-4169259
البريد الإلكتروني: info@taefti.com
الموقع: www.taefti.com